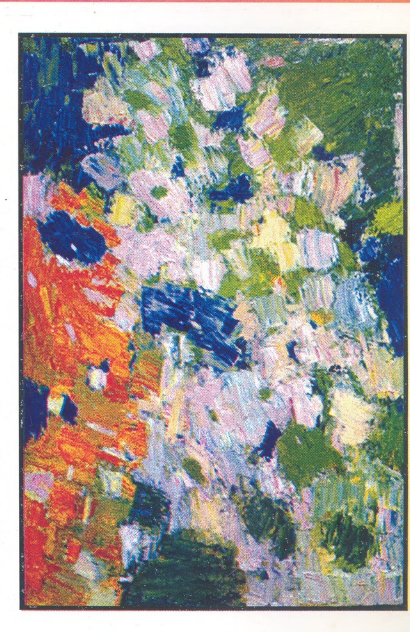
فكر وإبداع

إصدار علمي محكّم



- روح محبات بين الواقعية والفانتازيا .
- الخروج على مقتضى الظاهر.
- المثل على كتاب المقرّب فى النحو .
- الاتصاف الذاتى للفعل الخلقى بين المعتزلة وكانط .
- ما تختص به الأعلام .
- قراءة فى معجم مصطلحات العلوم اللغوية .

العدد (٨)
ديسمبر ٢٠٠٠



قواعد النشر بالإصدار

• يقبل إصدار فكر وإبداع نشر المواد وفقا للاعتبارات التالية:

١ـ أن تكون المواد المرسلة إلى الإصدار ـ مبتكرة ولم يسبق نشرها.

٢ـ تخضع المواد للتحكيم النوعى المتخصص .

٣ـ يخطر الإصدار الكتاب بقرار صلاحية المواد أو عدمها .

٤ـ لا يقبل الإصدار المواد المنشورة أو المقدمة إلى جهات أخرى.

٥ـ البحوث والدراسات التى يرى المحكمون تعديل مواضع فيها ـ ترد إلى أصحابها لتنفيذ ملاحظات المحكمين لكى تأخذ طريقها إلى النشر.

٦ـ الإصدار غير ملزم بإعادة الأصول المرسلة إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .

المواد المنشورة بالإصدار تعبّر عن آراء أصحابها فقط

فكر وإبداع

إصدار متخصص

يعنى بنشر بحوث ودراسات علمية محكمة

المراسلات:

جميع المراسلات توجه باسم المشرف على الإصدار. د حسن البندارى

القاهرة ـ مصر الجديدة . روكسى ـ شارع أسماء فهمى كلية البنات ـ جامعة عين شمس

ت ٥٨٥٦٦٢٣ فاكس: ٥٨٢٨١١٤

فكر وإبداع

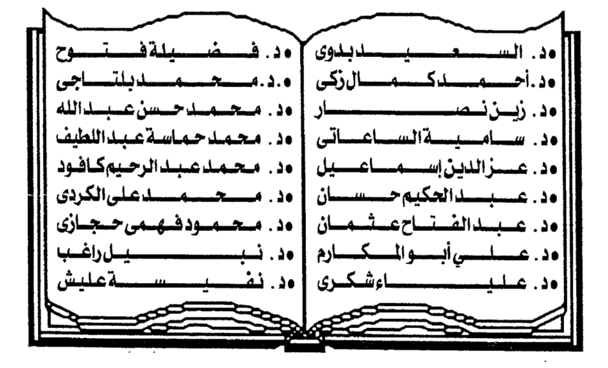
إصدار متخصص علمي محكم
يصدر عن مركز الحضارة العربية

* * *

- مركز الحضارة العربية مؤسسة ثقافية مستقلة.
تستهدف المشاركة فى استنهاض وتأكيد الانتماء والوعى القوى العربى في إطار المشروع الحضارة العربى المستقل.
يتطلع مركز الحضارة العربية إلى التعاون والتبادل الثقافى والعلمى مع مختلف الموسسات الثقافية والعلمية ومراكز البحث والدراسات، والتفاعل مع كل الرؤى والاجتهادات المختلفة.
- يسعى المركز من أجل تشجيع إنتاج المفكرين والباحثين والكتاب العرب ونشرة وتوزيعه .
- يرحب المركز بأية اقتراحات أو مساهمات ايجابية تساعد علي تحقيق أهدافه.
- الأراء الواردة بالإصدارات تعبر عن آراء كاتبيها ولا تعبير بالضرورة عن آراء أو اتجاهات يتبناها مركز الحضارة العربية.

مركز الحضارة العربية
٤ شارع العلمين - عمارات الأوقاف ميدان الكيت كات -
الجيزة ج . م . ع . تليفاكس : ٣٤٤٨٣٦٨٠


مستشارو العدد


• د. السعيد بدوى
• د. أحمد كمال زكى
• د. زين نصار
• د. سامية الساعاتى
• د. عز الدين إسماعيل
• د. عبد الحكيم حسان
• د. عبد الفتاح عثمان
• د. علي أبو المكارم
• د. علياء شكرى
• د. فضيلة فتوح
• د. محمد بلتاجى
• د. محمد حسن عبد الله
• د. محمد حماسة عبد اللطيف
• د. محمد عبد الرحيم كافود
• د. محمد على الكردى
• د. محمود فهمى حجازى
• د. نبيل راغب
• د. نفيسة عليش

المحتويات

الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد الثامن

د . حسن البنداري

يختتم هذا العدد السنة الثانية من عمر إصدار « فكر وإبداع ». الذى أصدرنا عدده الأول فى يناير ١٩٩٩. حقا لقد اعترضته - وما زالت تعترضه - كلمات ومواقف مغرضة، ولكن « إحساس الارتياح » الذى يشملنا عقب ظهور كل عدد جديد - يكون خير مكافأة لنا؛ فنحن أولاً وأخيراً نسعى إلى تقديم إضافة جادة تقوى صرح البحث العلمى، وتدعم مسيرته، لاسيما أن هذا المسعى تعززه « مشاركات » مؤثرة بالمقال الجديد، والبحث النادر والطريف، و« شهادات » مخلصة تتمثل فى كلمة طيبة شفوية أو كلمة مكتوبة منشورة، تشيد بالدور الذى يؤديه إصدار « فكر وإبداع »، فى زمن يحتاج فيه المشهد الثقافى والعلمى - إلى مزيد من الإصدارات التى يجب أن يكون هدفها: « نشر مواد علمية وأدبية أصيلة ذات أبعاد فكرية حيوية »، وهو الهدف الذى نادينا به فى افتتاحية العدد الأول (يناير ١٩٩٩).

ويطرح هذا العدد (الثامن) مواد باللغة العربية، ومادتين، احداهما باللغة الفرنسية، وثانيتهما باللغة الإنجليزية .

أما المواد العربية فتحتوى على أربع دراسات، ونصّ نحوى محقق . فثمة دراسة لرواية « روح محبات » تتناول « المضمون الروائى » فى ضوء الواقع، والفانتازيا . وتكشف عن طاقاتها الفكرية والجمالية. وثمة دراسة لعدة أساليب فنية خرجت بحكم « السياق » على المألوف اللغوى، وذلك فى « الخروج على مقتضى الظاهر». وعقدت دراسة « الاتصاف الذاتى للفعل الخلقى عند المعتزلة وكانط » مقارنة بين الفكر المعتزلى والإسلامى، والفكر الغربى، المسيحى (متمثلاً فى آراء الفيلسوف الفرنسى كانط). فى موضوع « الفعل الخلقى، وركزت دراسة « ما تختص به الأعلام » علي أحكام اختصت بها الأعلام فى مجالى النحو والدلالة والأصوات والصرف. بينما احتوت المادة الأخيرة علي نص نحوى كشفت محققته عن أهمية تحقيقه وعن إمكاناته العلمية، على حين جاءت متابعة لمعجم (مصطلحات العلوم اللغوية) أظهرت حاجتنا إلى المزيد من المعاجم اللغوية الجادة المماثلة لهذا المعجم.

أما المادة الفرنسية فتتمثل فى بحث « العلاقة الجدلية بين النظر والأشياء فى قصة (ليبلكون دى سيسيه)، تكشف فيه صاحبته عن التبادل الحركى لكل من الرائى والمرئى وما تتح عن هذا التبادل من دلالات فكرية وجمالية، بينما تتعين المادة الإنجليزية فى قراءة نصية لقصة (الأمير الصغير) لأنطوان دى سانت اكسيوبرى عمدت فيها صاحبتها إلى بيان جوهر القصة، والأدوات الفنية والرموز المعبرة عنها.

ولئن أشرت إلى دور كل من المشاركات والمشاهدات » الدالة على إخلاص أصحابها - فإننى أشيد الآن بمخلص كبير هو الصديق الناقد الكبير الدكتور رجاء عيد، الذى كم أمدّنى بنصائحه الصادرة عن قلب صادق، ونفس جميلة، وعقل مستنير. كم وقف إلى جوارنا عند إعداد كل عدد جديد. لقد رحل بجسده عن دنيانا فى ٢٠٠٠/١٠/١٨ بعد أن دعانا إلى الصبر، والمثابرة، والتفاؤل. وهى معان ستكون خير عون لنا ونحن نشارك فى تغذية « المشهد العلمى الثقافى » للقرن الحادى والعشرين بمواصلة إصدار « فكر وإبداع ».

المادة العربية

* البحث
* المقال النقدى



«روح محبـــات» بين الواقعية والفانتازيا

د. عبد الفتاح عثمان *

فؤاد قنديل واحد من الكتاب الذين يتميزون بحضور دائم فى مجال الكتابة القصصية منذ أن بدأ إصدراه الأول رواية «أشجان» ١٩٨٠م ثم تتابعت بعد ذلك حيث نشرت «الناب الأزرق» ١٩٨٢م، و«السقف» ١٩٨٤م. وعشق الأخرس ١٩٨٦م، وشضيقة وسرها الباتع ١٩٨٦م، وموسم العنف الجميل ١٩٨٧م، و«عصر واوا» ١٩٩٣م، و«بذور الغواية» ١٩٩٤م، ثم هذا العمل الجديد «روح محبات» ١٩٩٧م.

وبالإضافة إلى هذا الزخم الروائى صدرت له عدة مجموعات وصفية قصصية هى على حسب ترتيب صدورها «عقدة النساء» و«كلام الليل»، «العجز يمل الشمس»، «شدو البلابل»، و«الكبرياء»، «الغندورة»، «وزهرة البستان» التى صدرت عام ١٩٩٩م. إلى جانب دراساته الأدبية المتعددة.

* أستاذ النقد الأدبى، بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة.

وهذه الخاصية فى ثراء التجربة القصصية وتنوعها مضمونا وشكلا ومساحة وكما. لم تكن وحدها التى تعطى للكاتب تفردا وتميزا على أقرانه، وإنما يكمن هذا التفرد والتميز فى اتجاهه الروائى الذى حاول فيه أن يمزج الحقيقة بالوهم والعقل بالغريزة، والمدنية بالبدائية وأن يقدم رؤية مركبة فيها من الحلم والعبث واللامعقول الشيء الكثير وظهر هذا النوع من الكتابة فى أعماله «الناب الأزرق»، «السقف»، و«عصر واوا»، ثم روايته الجديدة «روح محبات» .

إن روح محبات رواية متوسطة الحجم فهى تشتمل على مائة وثمان وخمسين صفحة من القطع المتوسط، تتضمن سبعة عشر مشهدا تتراوح بين الواقعية الوصفية، والواقعية النقدية. والفانتازيا عند الكاتب ليست مجرد أشباح وهمية خيالية، أو هياكل تجريدية تضرب فى المطلق، أو صورا سوداوية قاتمة حافلة بالرعب والتهاويل القاتمة علي النحو الذى عرفناه عند رواد كتاب الفانتازيا من أدباء أمريكا اللاتينية خاصة عند جارسيا ماركيز فى روايته «موت البطريرك».

إن فؤاد قنديل يحاول أن يقيم تآخيا وودا بين عناصر الوجود، ويوجد بين الكائنات الحية من إنسان وحيوان وطير باعتبارها ترتد إلى جذر واحد هو خلود الحياة وفاعليتها وخصوبتها وتآزرها فيما بينها، ومن ثم يمكن أن تتلاقح وأن تتبادل الأدوار فيما بينها، وهو يعتمد فى ذلك ، على فكرة «الطوطم» التى شرحها فى مقدمة روايته حيث يقول: «مرت فكرة الإنسان عن الإله بخمسة أطوار، كان أحدها المذهب الطوطمى، حيث تتخذ فيه القبيلة طائراً أو حيوانا معبودا لها، ورعايا يحميها من غضب الطبيعة وعدوان البشر أو الحيوان، وكان السائد فى الأذهان: أن هذا المذهب يقضى بضرورة الاعتقاد أن القبيلة وطوطمها الذى اختارته من طبيعة واحدة ، أى أن أسلاف القبيلة ترتد إلى هذا الحيوان أو الطائر».

وبناء على هذا المفهوم المستمد من كتب تاريخ الأديان استلهم الكاتب الجانب الفانتازى فى روايته، فهو قد اتخذ من الديك بطلا أسطوريا له سماته الخاصة التى انفرد بها عن بنى جنسه فى حجمه وأحاسيسه وقدراته التى تمكنه من الإحساس بالحب، وممارسته، والإخصاب البشرى حين أتيت له فرصة التفاعل مع الجانب الإنسانى ممثلا فى محبات أولا، وفى نساء قريتها والقرى المجاورة بعد ذلك حتى أصبحت النساء فى

معظمهن حوامل من هذه الديك الأسطورى الذى استقطب كل الأحداث والشخصيات ثم ينتهى نهاية مأساوية حين اكتشف أمره واحتشد الناس لقتله فيصعد نحو السماء ويستمر فى صعودة حتى يتحد بالشمس فى وقت غروبها ويمتزج عرفه القانى بقرص الشمس الأحمر فيذوب فيه ويتحول شعاعاً قانيا يغطى الأرض ولا يكتفى الكاتب بهذه النهاية المأساوية للديك، وإنما يتحول تمثاله فى بيت رشوان وزوجته محبات إلى مزار للنساء ويقصدنه للتبرك والحمل، وبالفعل تحمل الكثيرات من النساء العواقر، ومن ثم تقام له مزارات فى القرية والقرى المجاورة!!

إن فكرة توحد الطبيعة سيطرت على فكرة الكاتب، وتمكن بلغة آسرة أن يلج هذا العالم المتوحد، وأن يصفه من الداخل وصفا شاعريا رقيقا تتناغم فيه كائنات الحياة وتعزف لحنا واحدا هو لحن الفطرة «وقد أتيح للفطرة أن تنتصر على كل شىء، وتقدمت فى غيبة كل عقل أو وعى أو تبصر، تمكنت من أن تحكم العالم بلمسات رقيقة من الحنان والعفوية والمتعة التى تتوزع مصادرها على خلايا الأبدان والأرواح والأعصاب والحواس. ذابت الموجودات في فيض العشق الطبيعى المحموم.

ذوبى أيتها الأرواح، ذوبى وتلاشى، واتحدى يا بنيات الطبيعة وتدريجا عودى إلى رحم الأم الخالدة»(٥٧).

وتتوغل هذه اللغة الجوانية إلى العالم النفسى الداخلى لبطلة الرواية «محبات» فترصد التوهج الانفعالى حين يراودها الديك الساحر ويأخذها بين أحضان ريشه الدافئ، ويضمها إلى صدره، فتستجيب له بحكم الفطرة وتتحد معه «تتألق فى مقلتيها وهج الرعب، تخالطه أطفال الدموع، ها هو يمسها ذلك الديك الساحر، تتفجر فى روحها ينابيع الدهشة المستحيلة، فتفزع وتضطرب أوتار عقلها الراسية، تفككت وتداعت فإذا بها فيه، وإذا هو فيها، يكتب اسمه على قيعان قلبها، وينادى على نفسه فى سراديب بدنها التى لم يكن لها من قبل أثر فى الخرائط»(٥٩).

إن جنون الدهشة قد سيطر على وعى محبات فأصبحت تعيش فى «عالم متواصل من الدهشة والجنون وتتقلب فيه بروحتها وقلبها وجسدها وعقلها وحواسها، الدهشة تتولد واحدة بعد الأخرى فوق فرن من الأسئلة الساخن البارد، الحى الميت الضائع الموجود، وليس ككل وجود وأى وجود»(٥٢).

ويحاول الكاتب أن يوجد تبريرا لهذا التوحد فى عالم الكائنات فيرجعه إلى

الغريزة متخذا من مفردات الطبيعة مجالا حيويا لذلك، فيتدخل بالتعليق والإضاءة موظفا الأسلوب الإنشائى باستفهامه المتجاوز لمعناه التقريرى إلى إثارة التعجب والدهشة «كيف أدرك هذا الطائر المنفلت من أسر القالب أن الغريزة لغة عالمية تفهمها جميع الكائنات التى مستها إرادة الله، كيف نتصورها تتعانق، تتلاءم ترتبط كيف، ألا يهم ذلك الكيف؟

لغة عالمية تدركها أعماق العصفور، كما تدركها روح الفيل، وتهتز لها أعصاب الجياد، وتهفو لها خلايا الكلاب، وترسمها الأسماك موجا صغيرا ورشيقا فى البحور والأنهار والترع. إنها نفس اللغة التى يرددها النمل والنحل والجرذان والأرانب والأسود والنمور والغزلان والحيتان والنسور، هل تعد محبات شريكة فى الثورة أم مجرد رفيقة وصاحبة. هل خطر ببال أحدها فكرة من الأفكار أو حلما من هذه الأحلام؟»(٥٦).

إن هذا النص من الكاتب يقدم رؤية تفسيرية تخدم غايته التبريرية، ولكن لا يسهم فى تطور حركة الصراع الدرامى بين الإنسان والحيوان والطير، وهو ذلك الصراع الذى اضطربت فيه الحركة فلم تعد تدرك الحدود الفاصلة بين اليقظة والحلم والأسطورة والرؤية والوهم والحقيقة، فقد اختلط كل شىء فى لحظة ممتدة بين زمن غائب وسكون حاضر!

وقد بلغت اللغة عند الكاتب أقصى درجات حيوتها فى تصوير مشهد اللقاء الحميم الدافئ بين الديك الأسطورة وسيدة السطح، حيث يحفل النص بالكثير من الرموز والإيحاءات الجنسية التى تجسد روعة التجارب، واكتمال التوحد الجسدى بين الديك العاشق المنقض والسيدة المعشوقة المستسلمة «لمسها بحنان، وضعها أكثر وأكثر، واجه صدرها صدره، استشعرت نعومة القطيفة التى لا هى ريش ولا هى شعر.. أحس بدنها نبض قلبه، هدأ وأنصت للموسيقى الخافتة التى يتبادلها الجسدان».

رويدا رويدا أغمضت عينيها، ازداد الدفء، وانسجم الجسدان والقلبان، واتحدت الأنفاس واختلطت، اختفت تماما تلك المخلوقة البشرية سيدة السطح فى حضن الجسد المشبوب»(١٠٦).

وإذا كانت اللغة قد اتخذت طابعا حسيا مباشرا فى تصوير نداء الغريزة المتوهجة فإنها رقت ولانت واتجهت اتجاها رومانسيا جميلاً فى وصف شخصية محبات ووصف مشاعرها!

يقول في وصفها من خلال رؤية زوجها رشوان: «انحنى عليها، تأمل للحظات وجهها المليح. زورق أبيض يخوض في بحار شعرها المتناثر، ورد الصبا يتفجر بالجمال من الخدود التي توجتها أهداب طويلة، تأمل الجبهة العريضة، وطاف بالأنف المدبب، وتوقف عند الذقن المستديرة الناعمة، خامرة إحساس بالبهجة لأنه يمتلك هذا الكائن الذي لا يكاد يشبهه كائن آخر في القرية كلها»(٣١).

ويقول في وصف مشاعرها: «ظلت مفتحة العينين تعبث برأسها الأفكار هنا وهناك تتمثل لها فروع الشجرة وقد سقطت عليها أنفاس القمر وداعبتها النسمات فمالت الغصون السكرانة بالوجد الليلي الفاتن»(٥٠)

وقد تأخذ اللغة عند الكاتب طابعا تقريرياً تسجيليا غير أنه بواقعيته ينقل في صدق مشهداً من مشاهد طقوس القرية، حيث يتنافس النساء في تزيين صينية القلل التي توضع في الغرف البحرية، وهو مشهد مازال يثير في نفوس الذين عاشوا في القرى أجمل الذكريات وأغلاها، فقد كان رجال القرية من أهل الحل والعقد يتحلقون حول صينية القلل وتعقد مجالس الإمتاع والمؤانسه، وتبدو هذه الصينية بتيجانها اللامعة، ومياهها الباردة متعة حقيقة لأبناء القرى في فصل الصيف.

يقول الكاتب في هذا المشهد ببراعة: «غسلت القلل وملأتها، وضعتها في الصينية النحاس، حطتها على الشباك في سكة النسمة، روَّت شفاهها بماء الورد، دعكت الأغطية النحاسية بتراب المحمى، تألق نحاسها وبدا ذهبا يلمع، وضعتها كالتيجان على رءوس القلل، تراجعت لتلقى نظرة أخيرة على طلعة القلل»(٥١).

ولم تكن اللغة عند الكاتب تقوم في معظم الأحوال على هذا النحو من التصوير البطئ، وإنما كانت تسرع وتركض إما عن طريق توظيف الجمل القصيرة مثل قوله في وصف محبات إثر دهشتها من تصرف الديك معها في أولى محاولاته لإعلان حبه لها: «كانت محبات تقريبا ولعدة مرات قد أوشكت أن تضيع في غيبوبة من هول الدهشة، بل من هول الدهشات. عالم متواصل من الدهشة والجنون ينقلب فيها وتنقلب فيه بروحها وقلبها وجسدها وعقلها وحواسها، الدهشة تتولد واحدة بعد الأخرى فوق فرن الأسئلة الساخن البارد، الحي الميت، الضائع الموجود، وليس ككل وجود وأي وجود... مبهورة، مسحورة، خائفة، مضطربة، رافضة، راضية، غاضبة،

مبتهجة، كانت وتكون، وستكون، لكنها فى كل الأحوال مستسلمة لما يجرى».(٥٣، ٥٤).

أو عن طريق استخدام الجمل الاستفهامية المتتالية التى تتجاوز معناها التقريرى المباشر إلى معان مجازية تفهم من السياق والقرائن الحافلة بالنص مثل قوله فى وصف مشاعر محبات:» ما الذى كبلها على هذا النحو المشبوه؟ ما الذى حرضها على النزف؟ ما الذى سلبها الحماس للمقاومة؟ هل اقتنعت بإمكانية اتحاد الكائنات الحية...؟

كيف في يسر نفذ إليها وتسلل إلى عالمها الخبىء؟ ما الذى دعاها للاستسلام حتى تعبث بين روابيها والضلوع أدواته الذكرية؟ كيف ارتضت للديك أن يستبيح حقولها المستظلة بنخيل الشرف»(٥٩).

ولاشك أن توظيف الجمل الاستفهامية نجح في نقل العالم النفسى المتوتر القلق لبطلة الرواية.

وهناك ظواهر لغوية نجدها تتردد فى الرواية منها ظاهرة تقديم ما حقه التأخير مثل قوله: «ناعما كان ريشة»، «دافئا كان صدره»(٥٣).

وقوله: من عينيها الدموع سالت

وقوله: «هل كانت هى التى راضية، سلمت بدنها للديك »(٥٥).

وظاهرة استخدام التشبيه باعتباره أداة فنية قادرة على وصف الواقع وصفا حسيا مثل قوله: انطلق الماء يجرى من فوهة الطلمبة كنهر صغير يتفجر بحماس ويسقط فى الصفيحة»

(٥٢). وقوله : «تأملت الماء الفرحان ينطلق كموسيقى الأمل».

وقد يكون التشبيه طريفا يحمل إيحاءات البيئة مثل قوله: «كان كل طرف كالرغيف البلدى المرحرح قوى ودسم وحنون»(١٠٥).

ومن الظواهر أيضاً تفاوت المستوى اللغوى فعلى حين تبدو اللغة ذات عرامة وعنفوان أو ذات ليون ورقة ورومانسية، أو ذات طابع واقعى تسجيلى نجدها في بعض المواضع ــ وهى لحسن الحظ قليلة ـ تهبط إلى مستوى الركاكة والابتذال كقوله على لسان رشوان» أنا مخى جزمه أشفقت عليه فضيعت الدنيا»(١١٨). وقوله: «تعالي يا جبـــان يابن الكلب يازانى يابن الزانية»(١٠٢).

ومثل هذه الألفاظ بإيحائها يفسد جمال التذوق الفنى، ويصيب العمل الروائى بالتشوه!!. والشخصيات فى الرواية

محدودة، فليس هناك سوى ثلاث شخصيات رئيسية، الديك الذى يبسط سلطانه أو لنقل يفرد جناحيه على العمل الروائى برمته، ومحبات التى عنونت الرواية باسمها، ورشوان زوج محبات وبقية الشخصيات كالعمدة والشيخ إبراهيم وأم محبات وشقيقها وشقيقتها وبعض نساء القرية تبدو أدوارهم هامشية وباهته، ولذلك لم يتوقف الكاتب عندها طويلا لا فى وصف عالمها النفسى الداخلى ولا فى وصف مظهرها الخارجى!

ورغم طابع الرواية الفانتازى فإن الكاتب وظف الكثير من التقنيات الفنية الحديثة، منها المنولوج الذى يفصح عن العالم النفسى الداخلى للشخصية دون تدخل منه كما حدث فى حديث الذات لمحبات «حسدنى أهل القرية، لأنى تميزت عنهم بالديك العجيب، اختارنى الله كى يرزقنى بمخلوق نادر المثال، فرحنا به وهللنا وأقمنا الاحتفالات، وعقدنا الصفقات.. ما هو الحال الآن يارب..»(٩١).

ومنها تيار الوعى الذى يرتاد مستويات ما قبل التعبير من الكلام أى أنه يفصح عن اللاوعى والأعماق اللاشعورية التى تفتقد منطق الواقع وجلال الوضوح من ذلك قوله عن شخصية رشوان: «ظل ظهره يقف أمامه لأول مرة يراه بوضوح ودقة. تأمله لحظات وهو فى نصف وعى، هل توقفت المرآة على عكس صورته واحتفظت بظهره، مط شفتيه وانحط على الفراش.. الديك. محبات. الولد. القرية. العالم. ظهره. أهله. تداخلت الصور.

وجه أمه على جسد الولد. رأس الديك على بدن محبات، بيته مقلوب.. الديك يطير بلا رأس، بعد قليل تسقط ساقه، أمة تكبر وينبسط لها جناحان. جناحا ولده، ولده، ولد الديك. أمه» ١٢٥ ـ ١٢٦.

ومنها توظيف الحلم والكوابيس التى تقدم إرهاصات بنمو الأحداث وتطورها وطبيعة اتجاهها. «اقتحمها الحلم من جديد.. الحلم الذى رأته ليلة الأمس. همست خيرا. اللهم اجعله خيرا».

استشعرت الظمأ بغتة. جف حلقها. أسرعت ترفع القلل واحدة بعد الأخرى.. لم تسقط منها نقطة واحدة.. الزير فارغ. اندفعت إلى الصفيحة المغطاة بالمطبخ. فارغة»(٥٢).

وقد تحول الحلم إلى كابوس حين رأت فى منامها أنها أخبرت رشوان بقصة حملها وأنه لم يتحمل وقع الخبر فمات فلم يصدق إخوته خبر موته، ولذلك هاجموا بيتها بالعصى وأوسعوها ضربا ولكما وهى

تصرخ وتولول «استيقظت من النوم فزعة مستعيذة بالله من الشيطان الرجيم ومستعيذة من هذا الكابوس الذى لم تر مثله فى منامها من قبل»(٧٠).

وقد تحول هذا الكابوس إلى واقع بعد ذلك، وأسهم فى الكشف عن تطور مجرى الأحداث.

وسجل الكاتب الخرافة الشعبية حين تذهب العاقر إلى شيخ دجال يستعمل الأحجبة والتعاويذ والبخور لخداع القرويات السانجات وهى عادة يرصدهاالروائيون دائماً حين تكون القرية المصرية مجلى للأحداث يقول الكاتب واصفا المشهد: «أحضر الريشة والمحبرة ومضى يكتب علي ورقة صفراء. ولما انتهى من الكتابة رسم أشكالا مبهمة ودوائر فيها نقاط وعلي الأجناب سهاما وفى الأركان رساما أخرى (هكذا فى النص) صغيرة لا شكل لها ثم أشعل ناراً صغيرة غير التى فى الموقد أمامه وضع فيها المنديل..»(٧٢).

إن النص طويل وهو ينقل بواقعية مدهشة هذه الخرافات التى ما زال بعض النساء السانجات يعتقدن فيها حتى الآن!

وبجانب هذه المشاهد الواقعية يرسم الكاتب مشاهد أخرى للاستغلال والنفاق والمظاهر وفساد الجهاز الإدارى فى القرية والمدينة حين يصف العمدة والمسئولين وهم يحاولون الاستفادة من ظاهرة الديك الساحر وجعله مزارا سياحيا واستثمار ظهوره فى دعايات شخصية ترفع من شأن المسئولين.

إن «روح محبات» رواية ممتعة فى جانبيها الواقعى والفانتازى حيث تقدم لنا صورة واقعية للقرية المصرية، وأخرى فانتازية تعتمد علي الوهم والخرافة، وتحاول إيجاد رابطة على نحو ما بين كائنات الوجود وارتدادها إلى جذر واحد هو الخلود وإرادة الحياة، لكن هذا النحو من التعبير ما يزال في دور التجريب، ويفهم على أنه نوع من أدب العبث واللامعقول والتهويم في المطلق، وما زال القارئ العربى لا يستسيغ هذا النوع لأنه يتناقض مع منطق الأشياء، وقانون المخلوقات ويرى فيه هروبا من مواجهة الواقع وبعدا عن رصد العالم النفسى الداخلى للإنسان بكل ما يعج به من مشاكل وهموم واضطراب، والتعبير عن هموم الطبقات الاجتماعية وصراعها من أجل حياة أفضل.

إن الرواية ابنة الواقع ومرآة الحياة ومن ثم ينبغى أن يتوجه الكتاب بطاقاتهم الفنية يمتاحون من الواقع ويعبرون عنه، وأعتقد أن كاتبنا فؤاد قنديل بما يملك من مؤهلات إبداعية ثرية قادر علي تحقيق ذلك.

الخروج على مقتضى الظاهر فى البلاغة العربية

د. توفيق الفيل*

كانت اللغة ولا تزال من أهم اكتشافات الإنسان فى رقيه الاجتماعى والفكرى، وهى أعظم أدواته فى تعامله مع عالمه الذى يعيش فيه. وهى ليست أداة كالأدوات الأخرى التى اكتشفها من أجل رقيه. بل إن هذه اللغة شرط هام لوجوده الاجتماعى. وقد مرت هذه اللغة فى تطورها من النافع إلى الجميل بآلاف السنين(١).

ومن المسلم به أن لغة الأدب، التى يستخدمها المبدعون فى إبداعهم، ليست كهذه اللغة التى يستخدمونها فى قضاء حاجاتهم، والتفاهم بها فيما بينهم، ذلك لأن لغة الأدب يدخلها كثير من التحوير والتضمين بما يجعلها لغة خاصة(٢) وهى بالفعل كذلك لأنها تعتمد على دلالات لا تتحقق من ظاهر الألفاظ، بل قد تكون عكس هذه الدلالة والأدباء بوجه عام، والشعراء من بينهم بوجه خاص» يعتمدون كل الاعتماد على ما فى الألفاظ والتراكيب من قوة إيحاء. ولهذا يحتاج مبدع الأدب، وناقده إلى دراسة اللغة، والوقوف على معانيها وأسرارها، كما يتعين عليه أن يعرف ما يطرأ على هذه اللغة من تغير.

* أستاذ البلاغة والنقد الأدبى بكلية الإنسانيات ـ جامعة قطر

(١) ويليك : نظرية الأدب ، ٢٢٥ ـ ٢٢٧

(٢) محمود السعدان علم اللغة ، مقدمة د٢٩٥ ـ ٢٩٦

ولا تقتصر أهمية دراسة اللغة على فهم معانى الألفاظ، وما تقدمه دلالتها المعجمية. وقد حدثنا عبد القاهر الجرجانى بشىء من هذا عندما بين لنا أن هناك ضرباً من الكلام نصل إلى الغرض منه بدلالة اللفظ وحده. وضرب لا نصل إلى الغرض منه بذلك بل يدلنا اللفظ على معنى، ويدلنا المعنى على معنى آخر. ويوصلنا المعنى الآخر إلى الغرض. وبعد أن يشرح فكرته يقول: «وإذ قد عرفت هذه الجملة، فهنا عبارة مختصرة، وهى أن نقول المعنى ومعنى بالمعنى، تعنى المعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذى تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضى بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»(٣).

لكن ما نريد الحديث عنه هنا، ليس ما تعطيه الألفاظ من دلالة، أو تقدمه التراكيب بل نحاول إلقاء الضوء على ظاهرة تكثر فى العربية. ذلك لأننا إذا كنا نعرف أن لكل لفظ معناه الموضوع له فى اللغة، ولكل أداة معناها الذى تدل عليه، ولكل أسلوب من الأساليب وظيفته، ـ فإن العربية تعبر عن غير هذه الوظائف التى عرفت للأساليب. فإذا كان لهذا الأسلوب أو غيره ظاهر يدل عليه، فإن من البلاغة العليا أن يخرج هذا الأسلوب على هذا الظاهر. ويدل على شىء، لا يكون الوصول إليه باللغة، بل الفطنة والذكاء، ورهف الإحساس إلى هذا الغرض، أو الموقف الذى يحدث فيه القول.

وقبل أن أستعرض هذه الظاهرة أشير بإيجاز إلى الزعم بأن البلاغة العربية صحراء مجدبة لا اخضرار فيها وهو زعم تنقصه الدقة، ذلك، ذلك لأن هذا العلم الذى أرسى القدماء كثيرا من أسسه قد تضمن من الإشارات الفنية والجمالية والنفسية ما يستحق الوقوف عنده والنظر فيه. فقد وجهوا اهتمامهم إلى المقام، وربطوا بينه وبين المقال، كما وجهوا اهتمامهم إلى المتلقى، وما يحدث القول فيه من تأثير لأنه المقصود به. ونهجوا سبلاً للأساليب تخرجها عن الرتابة، وتجعلها مثيرة للمتلقى. وإذا كان الدكتور محمد مندور(٤). قد وجد فى النقد الفرنسى من الطرق ما يخرج الأساليب عن رتابتها، وذلك بخروجها على الصحة اللغوية وكسر البناء. فإن العربية قد استحدثت لنفسها طرقا للإفلات من هذه الرتابة، وهى مفاجأة القارئ بغير ما يتوقع. وأشير فى هذا الصدد إلى ما أطلقت عليه «التحول فى الأساليب»(٥) وهو الانتقال من أسلوب إلى آخر ويعده ابن

(٣) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، ٢٦٢ ـ ٢٦٣.
(٤) محمد مندور : فى الأدب والنقد ، ٢٤ ـ ٢٥ .
(٥) توفيق الفيل: بلاغة التراكيب: دراسة فى علم المعانى.

جنى من شجاعة العربية، وزعم أنها تنفرد به. وابن الأثير(٦) يرى الالتفات خلاصة علم البيان التى حولها يدندن، وإليها تستند البلاغة. وعنها يعنعن.

كما يحدثنا الزمخشرى عن هذا الفن، وما يحدث من أثر فى المستمع، فيسوق قول امرئ القيس:

تطاول ليلك بالإثمد

وبات الخلى ولم ترقد

وبات، وباتت له ليلة

كليلة ذى العاثر الأرمد

وذلك من نبأ جاءنى

وخبرته عن بنى الأسود

ويشرحها قائلاً: لقد التفت بها امرؤ القيس ثلاث مرات ــ أى أنه انتقل فيها بالأسلوب من حالة لأخرى ثلاث مرات، «وذلك على عادة افتنانهم فى الكلام، وتصرفهم فيه، لأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد. وقد تختص مواقعه بفوائد(٧)»

ومن خلال هذه العبارة نفهم أمرين نراهما مهمين: الأول أن مثل هذه العمل افتتان فى الكلام، وأن ذلك الافتنان عادة لهم فى الأساليب. أى الافتتان ليس أمراً عارضا ، بل هو عادة للقوم. الثانى بيان الأثر النفسى الذى يحدث للمتلقى من جراء هذا الانتقال من الحالة التى يسير عليها المتكلم، والتى يتوقعها السامع، إلى حالة أخرى.

والتحول فى الأساليب أوسع مما أطلق عليه بعض البلاغيين الالتفات، ذلك لأنهم حصروا الأخير فى ست صور: هى التحول من الخطاب إلى التكلم أو الغيبة. والتحول : من الغيبة إلى الخطاب أو التكلم : والتحول من التكلم إلى الخطاب أو الغيبة. فهناك تحول أكثر من ذلك. فهم يضعون الظاهر موضوع المضمر على نحو ما نجد فى قوله تعالى (يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً، الذى له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحيى ويميت، فآمنوا بالله ورسوله النبى الأمى الذى يؤمن بالله وكلماته، واتبعوه لعلكم تهتدون) فالآية تتحدث على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم. وكان ظاهر السياق أن يقول: «فآمنوا بى»» لكن الآية تضع الظاهر موضع المضمر لتحقيق هدفين يشير

(٦) ابن الأثير: المثل السابر، القسم التالى، ١٦٧ ــ ١٦٨ .
(٧) الزمخشرى: جار الله : الكشاف ، ج١، صص١١

إليهما ابن الأثير(٨). الأول إجراء الصفات المذكورة على الرسول صلى الله عليه وسلم، والثانى أن يخرج من تهمة التعصب لنفسه. ومن التحول فى الأساليب كذلك الانتقال من التعبير بفعل إلى التعبير بآخر. وذلك لا يكون إلا لنكتة بلاغية يحددها السياق ويكشف عنها. فمثلاً نجد العدول من التعبير بالفعل المضارع إلى الأمر، أو من المضارع إلى الأمر، أو من الماضى إلى الأمر أو غير ذلك من الصور التى تتبعها البلاغيون، وكشفوا عن روعة التعبير فيها، وأسوق مثالين لبيان هذه الحالة:

المثال الأول: حديث قوم هود ، وجدلهم مع نبيهم. فى قوله تعالى: (قالوا يا هود ما جئتنا ببينة، وما نحن بتاركى آلهتنا عن قولك، وما نحن لك بمؤمنين، إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء، قال: إنى أشهد الله واشهدوا. أنى برئ مما تشركون) فالسياق الذي يقتضيه الظاهر أن يقول: «إنى أشهد الله، وأشهدكم» لكن الآية لم تأت على هذا النحو. حتى لا يتصور أن شهادة هؤلاء الكفار كشهادة الله. فشهادة الله على شركهم صحيحة لكنه فى إشهادهم يسخر منهم، ويتهكم بهم.

المثال الثانى: قوله تعالى(٩): {ذلك ومن يعظم حرمان الله فهو خير له عند ربه، وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم، فاجتنبوا الرجس من الأوثان، واجتنبوا قول الزور حنفاء لله غير مشركين به، ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير، أو تهوى به الريح فى مكان سحيق}. فمقتضى السياق أن يكون التعبير بالماضى، حتى يكون الكلام على وتيرة واحدة. لكن الآية تقول: «فتخطفه الطير» وعلة هذا التحول «استحضار خطف الطير إياه، أو هوىّ الريح له»(١٠) أى أن الأسلوب فى صورته التى أتى بها يعمد إلى وضع المشهد أمام المخاطب ليرى ما مصير هذا الذى يشرك بالله.

ومن صور هذا الخروج، والتحول، أسلوب وصفوة بأنه أسلوب الحكيم. وهو إجابة السائل بغير ما يترقب، أو إهمال سؤاله، وإجابته بشىء فيه استنكار لسؤاله، وكشف له عن الأولى بالسؤال، والأجدر بالاستفهام، ومن خلال هذا المفهوم. يظهر أن لهذا النمط من الكلام صورتين: الأولى أن يتحدث المرء، وفى ذهنه معنى من المعانى، لكن السامع حين يجيب يأتى بغير هذا المتوقع، لينبه إلى أن ما أجاب به هو الأولى بمثله، والأليق بمن على شاكلته. ومن هذا ما يروى عن رجل يدعى «القبعثرى» وهو من

(٨) ابن الأثير: المثل السابر، القسم الثانى، ١٧٩ .
(٩) سورة الحج : ٣٠ ـ ٣١ .
(١٠) ابن الأثير، المثل السابر، ١٨٤.

الخوارج. وكان قد ذكر الحجاج بسوء وحين أحضر بين يدى الحجاج هدده قائلاً : «لأحملنك على الأدهم. يريد «القيد» فقال الرجل: مثلك يحمل على الأدهم والأشهب» يعنى أن مثله يكرّم، ويحمل على الخيل، ومن أجل ذلك زاد على الأدهم الأشهب» . فقال الحجاج ـ وكأنه يبين له أنه يتوعده لا يعده ـ» ويلك إنه لحديد» ومرة أخرى يتجاهل الرجل الوعيد. ويقول : «لأن يكون حديداً خير من أن يكون بليداً» وتصادفنا صورمعجبة فى الشعر ينحو الشعراء بها هذا المنحى على نحو ما نجد فى قول هذا الشاعر الذى أكثر من الطلب، وتكرر مجيئه لهذا الممدوح، وأراد أن يبين للممدوح ذلك. فقال:

قلت: ثقلت إذا أتيت مراراً

قال: ثقلت كاهلى بالأيادى

قلت: طولت . قال: بل تطولت

وأبرمتُ . قال: حبل ودادى

لقد أراد أن يقول له ثقلت بكثرة المطالب، وتكرر المجىء. لكن الجواب يأتيه بأنك أكرمتنى وأنعمت علىّ. وأراد أن يقول إننى أثرت الملل «أبرمت» لكن المتلقى يحمل هذا على إحكام المودة وتوثيق عراها.

(١١) السكاكى أبو يعقوب: مفتاح العلوم، ٧٥ .

خروج الخبر والإنشاء على مقتضى الظاهر

ومن التحول فى الأساليب، أو مجئ الكلام على غير ما يقتضى الظاهر ما تحدثوا عنه فى كل من الخبر والإنشاء وهم قد لاحظوا أثر هذا الخروج على المتلقى. ومما يدل على ذلك ـ زيادة على ما تقدم ـ ما تحدث به أبو يعقوب السكاكى(١١) فى هذه المسألة ـ تحديداً ـ إذ يقول: «وهذا النوع أعنى نفث الكلام علي خلاف مقتضى الظاهر، متى وقع عند النظار موقعه، استهش الأنفس، وأنق الأسماع، وهزَّ القرائح الرامية فى حدق البيان، وهم يستكثرون من هذا الفن فى محاوراتهم».

وتجدر الإشارة من خلال هذه العبارة إلى موقع العمل فى النفس، وإلى أن العرب يكثرون من هذا الفن فى محاوراتهم، ما ذلك إلا لمعرفتهم بالآثار الفنية والنفسية التى تترتب عليه. كما يرجع ذلك إلى ميلهم إلى عمق الأدب، وما يكون فيه من الدوافع التى تدفع المتلقى إلى التفكير. ولهم عبارة تدل بوضوح على ذلك. ففى حديثهم عن بعض أهداف الحذف يقولون: «إن دلالة العقل، أقوى من دلالة اللفظ». لكن لابد أن نفرق بين عمق الأفكار ودقتها وحاجتها إلى البحث والاستنباط. والتعمية والتعقيد بسبب خلل فى التركيب أو خطأ فيه.

ويكاد الخروج علي مقتضى الظاهر فى كل

من الخبر والإنشاء يكون ظاهرة مضطردة. فوظيفة الخبر معروفة، وهى فائدة الخبر، أو لازم الفائدة. لكن الخبر يخرج عن ذلك لنكتة فنية. فابن الرومى حين يقول:

بكاؤكما يشفى وإن كان لا يجدى

فجودا فقد أدرى نظيركما عندى

لا يريد واحدا من الأمرين بالخبر، ولا يطلب بالأمر حصول الفعل، لكنه فيهما يذرف دمعه، ويبث حزنه وأساه على ولده.

والمتنبى لم يرد أن يوظف الخبر فى معناه، فيعطينا فائدته، أو لازم هذه الفائدة حين يقول:

أنا الذى نظر الأعمى إلى أدبى

وأسمعت كلماتى من به صمم

أنام ملء جفونى عن شواردها

ويسهر الخلق جراها ويختصموا

الخيل والليل والبيداء تعرفنى

والسيف والرمح والقرطاس والقلم

إن المتنبى يوظف الأسلوب ليكشف لنا من خلاله هذه الشخصية التى تعرف نفسها وتقدر عبقريتها، وتقدمها للناس العدو قبل الصديق. إن المتنبى يكشف عن عظمته، ونفاذ فنه على من يريد، ومن لا يريد. لأن هذا الشعر يخرج الأشياء عن صفاتها، ويجعل الحواس تعظم على عللها. فكلماته يسمعها الأصم، وأدبه ينظر إليه الأعمى.

وأضرب الخبر كل منها تناسبه حالة من حالات الكلام وحين يأتى علي هذا النحو، يكون قد جاء على مقتضى الظاهر. فمثلاً المنكر يؤكد له الكلام، وغير المنكر يساق له الكلام من غير توكيد. لكن البلاغة العليا تعكس. فيأتى الكلام للمنكر من غير توكيد. ويأتى لغير المنكر مؤكداً. وذلك لأغراض يساعد السياق على بيانها.

والموهوبون من الشعراء ينجذبون إلى هذا الفن بمواهبهم وقدراتهم. فهذا «حجلة بن فضلة الباهلى» يجد ابن عمه «شقيقا» قد جاء مستهينا بقدراتهم، مستهزئا بهم، حين أتى واضعا رمحه فى صورة من لا يجد أمامه من يقاتله، لقد وضع رمحه على فخذه وجعل عرضه ناحية هؤلاء القوم. ومثل هذه الحالة فيها عدم اكتراث بهم. كأنهم ليسوا أهلا للحرب والقتال، ولا يملكون عدته، فخاطبه قائلا:

جاء شقيق عارضا رمحه

إن بنى عمك فيهم رماح

لقد كد له الكلام مع أنه غير منكر. لكن ظاهر حالته جعله فى منزلة المنكر

وإذا تجاوزنا الخبر إلى الإنشاء، وجدنا اللغة توظف كل نوع منه لأداء أمر ما لكن البلاغة الرفيعة تتجاوز هذه الوظيفة لتشير إلى

شيء آخر. يقف عليه أهل النظر ومن يعرف مسالك الأدب ومآربه، ويصل إلى أعماقة وأغواره.

فالاستفهام فى اللغة لطلب الفهم، وكل أداة من أدواته يستفهم بها عن شيء لكننا نجد الاستفهام يخرج عن هذه الوظيفة لغاية فنية . وعلى سبيل المثال حين يقول المتنبي:

يا ساقييّ أخمر فى كئوسكما
أم فى كئوسكما همٌّ وتسهيد
أصخرة أنا؟ ما لى لا تغيرنى
هذى المدام ولا هذى الأغاريدد
إذا أردت كميت اللون صافية
وجدتها وحبيب النفس مفقود
ماذا لقيت من الدنيا وأعجبها
أنى بما أنا باكٍ منه محسور

لا يطلب عن الأمور التى استفهم عنها جواباً. لكنه يقرر حالة الحزن والألم التى امتلأ بها، والتى جعلته يشعر أن كل وسائل البهجة والمتعة. لا تستطيع أن تغير حالته. وعلى الجملة قد أحصيت للاستفهام ما يقرب من عشرين حالة يعبر عنها، كالنفى والاستبطاء، والاستنكار والتعجب، والتمنى وغيرها(١٢).

واللغة وضعت أداة للتمنى هى : «ليت» وعرّف العلماء التمنى بأنه طلب شيء يصعب تحقيقه أو يستحيل. لكننا نجد استخدام أداة أخرى للتمنى، وذلك لأن الحالة والمقام يقتضى ذلك. على نحو ما نجد فى هذا الموقف الذى حدث من فرعون، وهو يصدر أوامره لوزيره. حتى يوقد له على الطين، ويبنى له صرحاً يبلغ به أسباب السماوات، حتى يرى الإله الذى يدعو له موسى. وذلك فى قوله تعالى: {يا هامان ابن لى صرحاً لعلى أبلغ الأسباب، أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى، وإنى لأظنه كاذباً، وكذلك زين لفرعون سوء عمله، وصدّ عن السبيل، وما كيد فرعون إلا فى تباب}(١٣)

لقد صورت لفرعون قوته الحمقاء، وما فى يديه من السلطان، وبما تهيأ له من إمانات وما وجد من طاعة هؤلاء الذين استخفهم ، أن ما يطلبه ممكن التحقيق، فعبّر عن أمنيته بحرف الرجاء.

ويطول بنا الأمر إذا أردنا أن نحصى كل ما يدخل تحت هذه الظاهر التى أحسب العربية تتوسع في استخدامها، متجاوزة التعبير باللفظ، ومتجاوزة دلالته. وتلك لغة الفن التى يصدق عليها قولهم «إنها لمحة دالة».

(١٢) توفيق الفيل : بلاغة التراكيب: دراسة فى علم المعانى
(١٣) سورة غافر : ٣٢ .

المثـــل
على كتاب « المقرَّب »
فى النحو
تصنيف الشيخ ابن عصفور الإشبيلى
المتوفى سنة ٦٦٩هـ
المجلد الثانى
(حسب تقسيم المحققة)
تحقيق وشرح

د. فتحية توفيق صلاح *

ملخص البحث:

كان من عادة العلماء القدامى أن يصنّفوا ثمَّ يشرحوا ما يصنفون فى كتاب آخر، كما فعل ابن عصفور الإشبيلى (المتوفى ٦٦٩هـ) إذ ألف كتابه المشهور « المقرب » فى النحو، بعدها قام بشرح ما فيه من ألفاظ ومصطلحات صعبة، وقدم الأمثلة التى توضح ذلك فى كتاب أسماه « المثل على كتاب المقرب » أو « شرح المقرب ».

* أستاذ الدراسات النحوية واللغوية المساعد بجامعة الزيتونة الأردنية الأهلية ـ عمان الأردن .

وشاءت الأقدار في أواخر السبعينات أن يسجل اسمي في جامعة لندن/ كلية الدراسات الشرقية للحصول على درجة الدكتوراه في النحو العربي. ولقد وقع اختياري على مخطوط " المُثُل " فقمت بتحقيقه وشرحه للأسباب الآتية :

١- المنزلة الرفيعة التي يتمتع بها صاحب المخطوط ، شيخ نحاة عصره في الأندلس.

٢- قيمة كتاب " المُقَرِّب " ذاته، الَّذي هو من أهم آثار ابن عُصْفُور.

٣- المنهاج الَّذي اتبعه ابن عُصْفُور في " المُثُل " من حيث الشرح والتعليق على " المُقَرِّب " .

ومن حسن حظي أن أستاذي الَّذي أشرف على رسالتي David Cowan "الحاجّ داود كاوَن" يقدر الجهد وحرارة العمل، فطلب مني أن أقدم قسما من ذاك المخطوط لنيل درجة الدكتوراة ، بدءا من " ذِكْر حَقِيقَة النَّحْوِ " إلى " نَوْع منه آخر " .

وهأنذا الآن وبعد انقطاع طويل أواصل تحقيق وشرح قسم آخر من المخطوط المذكور الواقع بين [فأما " أن " و " ما " و " كي " المصدريات] ونهاية باب [نعم وبئس] .

ولقد تناولت في هذا البحث، وقبل البدء بالتحقيق، ما يلي :

١- ترجمة مختصرة لابن عُصْفُور الإشْبِيلِيّ .

٢- أهمية كتاب "المُقَرِّب" .

٣- المنهاج الَّذي اتبعه ابن عُصْفُور في " المُثُل " .

٤- المخطوطات التي اعتمدتها في التحقيق .

ابن عُصْفُور الإشْبيلِيّ

أبو الْحَسَن ، عَلِيّ بن مُؤْمِن

٥٩٧هـ – ٦٦٩هـ / ١٢٠٠م – ١٢٧١م

يقول الغُبْرِينِي فِي كتابه " عُنْوَان الدِّرَايَة " ضمن ترجمته لابن عُصْفُور المعاصر له :

" كل من قرأ على أبي علي الشلوبين ببلده نجب، وأجلهم عندي رجلان: الأستاذ ابو الحسن هذا والأستاذ ابو الحسن بن أبي الربيع. وأجل الأستاذين الأستاذ أبو الحسن بن عُصْفُور، وما أعتقد فِي المتأخرين من الأساتيذ أجل منه. جمع رحمه الله بين الحفظ والإتقان والتصور وفصاحة اللسان. هو حافظ متصور لما هو حافظ له، قادر على التعبير عن محفوظه. وهذه هي الغاية. وقل أن يجمع مثل هذا إلا الآحاد " .

ولد ابن عُصْفُور حامل لواء العربية فِي زمانه فِي الأندلس بإشبيلية. درس العربية والأدب فِي الأندلس على أيدي جماعة من العلماء، منهم أبو علي الشلوبين رأس نحاة الأندلس وأبو الحسن الدَّبَّاج شيخ الأندلس، وقرأ عليه عدد كبير من التلاميذ أشهرهم وأكثرهم تأثرا به أبو حيان الأندلسي . تجول ابن عُصْفُور فِي بلاد الأندلس ، بعد ذلك اجتاز البحر إلى افريقية واستقر فِي تونس وبها مات. كان مقربا من الأمير أبي عبدالله محمد بن أبي زكريا بن أبي حفص الَّذِي اعتبره أحد خواص مجلسه .

تآليف أبي الحسن فِي العربية هي من أحسن التصانيف ومن أجل الموضوعات والتآليف. ومن أشهرها كتاب " الْمُقَرَّب " فِي النحو، وهو كتاب بارع سارت بذكره الركبان . [1]

---

[1] هذا ملخص مختصر للتعريف بابن عُصْفُور . أما ترجمة حياته بالتفصيل فهي موجودة في المراجع الآتية :

ابن الزبير ، صلة الصلة ، ص ١٤٢–١٤٣ . • ابن شاكر الكتبي ، فوات الوفيات ، جـ٢/١٨٤–١٨٥ .

ابن عُصْفُور ، المُقَرِّب ، جـ١/٧–١٥ . • ابن عُصْفُور، الممتع في التصريف ، جـ١/٤–٦ .

ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب ، جـ٥/٣٣٠–٣٣١ . • ابن قنفذ ، الوفيات ، ص ٣٣١ .

أهميـة كتاب " المُقَرَّب "

مما يتميز به منهج ابن عُصْفُور فِي هذا الْكِتاب :

١- مخالفته ما اعتاده النحاة، فقد بدأ بعد أقسام الكلام بأحكامها حين التركيب، وأول الأحكام الإعراب، وأول ألقابه الرفع، وأول المرفوعات الفاعل.

٢- البراعة والدقة فِي التعاريف، ولذلك كثر اقتباس النحاة منها، أمثال: ابن هشام الأنصاري، والأشموني، وابن يعيش.

٣- تتبع المعاني اللغوية للأدوات واستعمالاتها، وتقصي الأحكام تقصيا لا نظير له فِي غيره من كتب النحو .

٤- ابتكار العلل .

٥- غلبة المنطق عليه .[1]

أما المنهاج الَّذِي اتبعه ابن عُصْفُور فِي " المُثُل " أي

الأنصاري المراكشي ، الذيل والتكملة ، السفر الخامس ، جـ١ / ٤١٣-٤١٤ .

بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ، جـ٥/٣٦٦-٣٦٧ .

البغدادي (اسماعيل) ، هدية العارفين ، المجلد الأول / ٧١٢ . • الزركلي ، الأعلام ، الطبعة السادسة.

السيوطي ، بغية الوعاة ، ص ٣٥٧ . • طاش كبري زاده ، مفتاح السعادة ، جـ١/١٤١ .

الغبريني ، عنوان الدراية ، ص ٣١٧-٣١٩. • الغزي ، تشنيف المسامع (مخطوط). ص ٤٥.

قباوة ، ابن عُصْفُور والتصريف ، ص ٤٣-٦٢ . • كحالة ، معجم المؤلفين .

Troupeau, The Encyclopaedia of Islam , Volume III, page 962 .

ابن عُصْفُور . المُقَرّب . جـ١ /٢١-٢٢ .

في الشرح والتعليق على " المقرب " فهو الآتي :

١- انتقاء المصطلحات والكلمات الصعبة وشرحها بأسلوب واضح، سهل، قريب من الافهام.

٢- تقديم الأمثلة العديدة المأخوذة من القرآن الكريم، والقراءات، والحديث ، والأدب، والأمثال، وكلام العرب، وأقوال النحاة، وذلك خلال شرحه للقضايا النحوية.

٣- تقديم المعاني اللغوية للكلمات التي تتخلل الشواهد النحوية.

٤- وضع أسئلة وإعطاء الإجابة بطريقة منطقية.

٥- ذكر آراء النحاة، وتفضيله الواحد على الآخر مع بيان الأسباب.

٦- دحض آراء بعض النحاة مع تقديم الأسباب.

المخطوطات التي اعتمدتها في التحقيق

في البداية كنت عازمة على تحقيق " شرح المقرب " ولكن عندما ذهبت إلى استانبول، وتمكنت من الحصول والوقوف على المخطوطات التي كنت بحاجتها، مع الحصول على " شرح المقرب " نسخة فاس في الوقت ذاته ومقابلتها مع غيرها. وجدت أن " شرح المقرب " هو ذاته " المثل على كتاب المقرب "، وليسا أثرين مختلفين كما هو مذكور في " المقرب " تحقيق أحمد عبد الستار الجواري وعبد الله الجبوري .[1]

---

[1] ابن عصفور، المقرب ، جـ١ / ١٦-١٧.

هنا غيرت رأيي وقررت، بعد استشارة أستاذي Mr. Cowan، تحقيق وشرح " المُثُل " واتخذتها المخطوط الرئيسي وقارنت غيرها بها. ذلك لأن " المُثُل " منقوطة، ومشكولة جزئيا. والتلف فيها قليل. بالإضافة إلى ذكر الناسخ وتاريخ النسخ .

وهذا وصف للمخطوطات التي اعتمدتها، مع ذكر المكتبات التي وجدت فيها :

- " المُثُل على كتاب المُقَرَّب " / سليمانية / عاشر أفندي/ ١٠٧١ :

القياس – ٢٦×١٨سم. عدد الورق – ٤٠ . عدد السطور في الصفحة الواحدة – ٢٦، ٢٧. الغلاف قديم، اللون مزيج من اللون البني المسود واللون الأزرق، لون الغلاف الخلفي بني. الخط نسخ واضح، سهل القراءة .

يوجد نسخة منها في المكتبة المصرية تحت الرقم (١٩٩١) نحو، وصورة عنها في معهد إحياء المخطوطات العربية تحت الرقم (١٤٠) . أشرت إليها بالحرف (م).

- " شرح المُقَرَّب " / جامعة استانبول/٦٣٣٥ :

القياس– ١٧×٢٥سم. عدد الورق – ٦١. عدد السطور في الصفحة الواحدة– ٢١. الغلاف قديم، اللون أصفر، لون الغلاف الخلفي بني. الخط نسخ واضح، غير مشكول وغير منقوط. كل ورق المخطوط ملصق على ورق آخر لحفظ الأصل، وهذا سبب نقصا في نهاية بعض السطور، بالإضافة إلى وجود شيء من التلف في البداية. حالة المخطوط ليست سيئة.

يوجد صورتان عن هذا المخطوط : واحدة في معهد إحياء المخطوطات العربية تحت الرقم (١٠٦) ، والثانية في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد تحت الرقم (٤٥) . أشرت إليها بالحرف (ش).

وفي بغداد اطّلعت على النسخة المصوّرة عن " شرح المُقَرَّب " الموجودة في مكتبة الأوقاف العامة.

وبعد جهود متواصلة ومراسلات عديدة تمكنت من الحصول على نسخة " شرح المُقَرَّب " الموجودة في خزانة القرويين بفاس (٥١١/٤٠) . ومن سوء الحظ لم استطع الاستفادة من هذه النسخة لأن التلف فيها كثير ، والخط غير واضح كما أنها ناقصة في البدء والختام . غير أنها من ناحية أخرى أجابتني عن السؤال الذي كنت أردده دائما : " لماذا تكرر معظم المراجع الآتي : ابن عُصْفُور لم يتم " شرح المُقَرَّب " ؟ . وفي رأيي أن مصنفي تلك المراجع لم يطلعوا إلا على الصورة هذه الموجودة في خزانة القرويين بفاس ، لأن على صفحة غلافها كتب ما يلي : " ولعل مؤلفه لم يتم الشرح في أصله " .

- " المُقَرَّب في النحو " / سليمانية / يني جامع / ١١٠٧ :

القياس – ١٧,٥ × ٢٦سم . عدد الورق – ١٧٥ . عدد السطور في الصفحة الواحدة – ١٧ . الورق بحالة جيدة جدا . لون الغلاف بني . والخلفي أسود . الخط نسخ. جميل . واضح . منقوط . مشكول. الأبواب مرتبة . كون هذه النسخة أحسن نسخة اطلعت عليها في مكتبات استانبول بالنسبة إلى " المُقَرَّب " فقد اعتمدتها في التحقيق . وأشرت إليها بالحرف (ق) .

- " التدريب في مثل التقريب " / سليمانية / بشير أغا أيوب / ١/١٧٣ :

القياس – ١٣,٥×١٨ سم . عدد الورق – ٣٢ . عدد السطور في الصفحة الواحدة – ٢٠ ، ٢٥ . ٢٦ . ٢٧. الورق بحالة جيدة. الغلاف مزيج من اللون الأزرق والأصفر والأحمر. الغلاف الخلفي بني مسود. الخط نسخ ، واضح نوعا ما ، منقوط ، مشكول جزئيا . المخطوط بحالة جيدة .

هذا المخطوط لأبي حيان الأندلسي (محمد بن يوسف) الَّذي اختصر كتاب "المُقَرَّب" في " التقريب " فصعب فهمه. لذا علق بعدها على " التقريب " و " المُقَرَّب " في كتابه هذا " التدريب " الَّذي أشرت إليه بالحرف (ب) .

توجد صورة عن هذا المخطوط "التدريب" في معهد إحياء المخطوطات العربية، مكتوبة سنة (٧١٨هـ) تحت الرقم (٣٢). ولقد سنحت الفرصة لي وأنا في استانبول أن أطلع على نسخة أخرى من " التدريب في مثل التقريب " في مكتبة بايزيد عمومي/٦٤٧١. وهناك نسخة من هذا المخطوط في مكتبة نفشهر / ٢/٢٩٩ ، غير أنني لم أتمكن من الوقوف عليها.

أما المنهاج الَّذِي اتبعته في تحقيق وشرح هذا المخطوط " المُثُل " فهو الآتي :

١- حاولت قدر استطاعتي تقديم المخطوط بطريقة جيدة من حيث الشكل والترقيم.

٢- بينت الاختلاف بين نسخ المخطوط، ودونت ذلك حسب ما وجد عليه.

٣- شرحت الألفاظ والتعابير التي اعتقدت أنها بحاجة إلى توضيح.

٤- وضحت الكلام المأخوذ من " المُقَرِّب " : " وَقَوْلِي ، قولي " وذلك بذكر ما جاء قبله أو بعده في " المُقَرِّب " ذاته.

٥- حاولت أن أشرح القضايا النحوية الواردة شرحا وافيا ، وذلك بالرجوع إلى مراجع أخرى متعددة.

٦- عرفت الأعلام التي ورد ذكرها باختصار.

٧- أما الشواهد النحوية فقد اتبعت معها الطريقة الآتية :

أ – ذكرت البحور الشعرية.

ب – رتبت المراجع التي عالجت الشاهد هكذا :

- المُقَرِّب (ق) .
- التدريب (ب) .

- الديوان .
- كتاب سيبويه (لأن معظم المراجع تكرر ما ذكره سيبويه) .

بعدها أدرجت المراجع الأخرى حسب الحروف الهجائية للمؤلف. وإذا كان هنالك كلمة لم تشرح في المراجع المذكورة وبحاجة إلى توضيح. فقد قمت بشرحها في نهاية التعليق

وَقَوْلِي

[فَأَمَّا " أَنْ " و " ما " و " كَيْ " المَصْدَرِيَّاتُ][1]

إلى آخِرِهِ

مِثَالُ ذَلِكَ: " يُعْجِبُنِي أَنَّكَ قَائِمٌ " أَوْ " أَنْ تَقُومَ " أَوْ " مَا تَصْنَعُ " تُرِيدُ: " يُعْجِبُنِي قِيَامُكَ أَوْ صُنْعُكَ ". وَ" جِئْتُ كَيْ تُكْرِمَنِي " أَيْ : " لإِكْرَامِكَ لِي "[2].

وَمِثَالُ وَصْلِ الأَسْمَاءِ المَوْصُولَةِ بِالظُّرُوفِ وَالمَجْرُورَاتِ التَّامَّةِ، وَالجُمَلِ المُحْتَمِلَةِ لِلصِّدْقِ وَالكَذِبِ الخَلِيَّةِ مِنْ مَعْنَى التَّعَجُّبِ المُشْتَمِلَةِ عَلَى ضَمِيرٍ يَعُودُ عَلَى المَوْصُولِ، قَوْلُكَ: " جَاءَنِي الَّذِي فِي الدَّارِ " وَ " جَاءَنِي الَّذِي عِنْدَكَ" وَ " جَاءَنِي[3] الَّذِي قَامَ أَبُوهُ ". وَلَوْ قُلْتَ : " جَاءَنِي الَّذِي بِكَ " أَوْ " الَّذِي اليَوْمَ " لَمْ

---

[1] ق : " فاما أن وما وكي المصدريات فلا توصل الا بالجمل الفعلية " .

[2] م : " لاكرامك " .

[3] م : " الذى عندك وجانى " : مدرجة في الحاشية اليمنى.

"يَجُزْ لِأَنَّهُمَا نَاقِصَانِ لا فَائِدَةَ فِي وَصْلِ الْمَوْصُولِ بِهِمَا(١). وَكَذَلِكَ لَو(٥) قُلْتَ: " جَاءَنِي الَّذِي ما أَحْسَنَهُ " لَمْ يَجُزْ لِأَنَّ(٦) التَّعَجُّبَ لا يُوصَلُ بِهِ(٧). وَكَذَلِكَ لَوْ قُلْتَ: " جاءَنِي الَّذِي عَمْرُو قَائِمٌ " لَمْ يَجُزْ لِخُلُوِّ الجُمْلَةِ مِنْ عَائِدٍ إِلَى الْمَوْصُولِ. وَكَذَلِكَ لَوْ قُلْتَ: " جَاءَنِي الَّذِي لَعَلَّهُ قَائِمٌ " لَمْ يَجُزْ لِأَنَّ الجُمْلَةَ غَيْرُ مُحْتَمِلَةٍ لِلصِّدْقِ وَالكَذِبِ. فَأَمَّا قَوْلُ الفَرَزْدَقِ(٨) :

وَإِنِّي لَرَامٍ نَظْرَةً قِبَلَ الَّتِي لَعَلِّي -وَإِنْ شَطَّتْ نَوَاهَا- أَزُورُهَا(٩) [الطويل]

---

(١) ش : " ولو قلت ... بهما " : ساقطة .

(٥) م : " وكذلك لو " . ٥ ش : " ولو " .

(٦) ش : " لان فعل " .

(٧) ش : " به موصول " .

(٨) همام بن غالب، شاعر أموي .

الفرزدق، ديوان الفرزدق، المجلد الأول / ٥ .

(٩) الفرزدق، ديوان الفرزدق، المجلد الثاني / ١٠٦ :

وإني لرام رمية قبل التي لعل – وإن شقت علي – أنالها

هذا البيت من قصيدة يمدح بها بلال بن أبي بردة .

ابن عقيل ، شرح ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، جـ١ / ١٥٤، ١١٣ :

لراج . ذهب الكسائي إلى أنه يجوز أن تكون صلة الموصول جملة إنشائية. واستدل على ذلك بالسماع ، فمن ذلك قول الفرزدق. والكثير في الاستعمال حذف النون مع (لعل) وهو الذي استعمله القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: " لعلي أبلغ الأسباب " وقوله سبحانه: " لعلي أعمل صالحا " . ومنه قول الفرزدق.

ابن هشام ، مغني اللبيب، تحقيق مازن مبارك/ محمد علي حمدالله، مراجعة سعيد الأفغاني، جـ٢/٤٣٣ ، ٤٣٧:

وذلك على أن تقدر الصلة " أزورها "، وتقدر خبر " لعل " محذوفا، أي : " لعلي أفعل ذلك ".

الأشموني، شرح الأشموني، جـ١ / ١٢٣ :

لراج .

البغدادي، خزانة الأدب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، جـ٥/٤٦٤ :

وإني لراج نظرة قبل التي لعلي وإن شطت نواها أزورها

فَوَصَلَ : " الَّتِي " بِـ " لَعَلَّ " وَمَا بَعْدَهَا وَهِيَ مِنَ الجُمَلِ غَيْرِ المُحْتَمِلَةِ لِلصِّدْقِ وَالْكَذِبِ. فَيَتَخَرَّجُ عَلَى إِضْمَارِ القَوْلِ ، التَّقْدِيرُ: قِيلَ الَّتِي أَقُولُ : " لَعَلِّي وَإِنْ شَطَّتْ نَوَاهَا أَزُورُهَا " . فَالصِّلَةُ عَلَى هَذَا مَحْذُوفَةٌ وَهِيَ : " أَقُولُ ".

وَالْعَرَبُ كَثِيراً مَا تُضْمِرُ القَوْلَ، قالَ تَعالى: " وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ، سَلَامٌ عَلَيْكُم "[1] أَيْ : يَقُولُونَ : " سَلَامٌ عَلَيْكُم ". وَقَدْ تَقَدَّمَ تَمْثِيلُ وَصْلِ " الأَلِفِ وَاللَّامِ " بِاسْمِ الفَاعِلِ وَاسْمِ[2] المَفْعُولِ [3]

وَقَوْلِي

[إِنْ كَانَ مَرْفُوعًا وَكَانَ غَيْرَ مُبْتَدَأٍ لَمْ يَجُزْ حَذْفُهُ][4]

على أن جملة (لعلي ...) صلة (التي) ، بتقدير القول، أي: " التي أقول لعلي أزورها ". وإنما قدر (أقول) لأنها إنشائية لا يصح وقوعها صلة، فقدر القول لتكون خبرية. وينبغي أن يقول: " التي أقول فيها لعلي " ليحصل عائد الموصول.

البغدادي، شرح أبيات المغني، تحقيق عبد العزيز رباح/ أحمد يوسف دقاق، جـ٦ / ١٩١ :

جملة " وإن شطت نواها " جملة اعتراضية بين " لعلي " وخبرها.

السيوطي، شرح شواهد المغني، تصحيح وتعليق التركزي الشنقيطي، القسم الثاني/ ٨١٠ .

السيوطي، همع الهوامع، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون/ عبد العال سالم مكرم، جـ١/ ٢٩٦ :

وتأوله غيره على إضمار القول. أي : " أقول: لعلي " أو الصلة " أزورها " وخبر " لعل " مضمر، والجملة اعتراض. والنوى: الوجه الذي يقصده المسافر، وهي مؤنثة .

هاول، قواعد اللغة العربية الفصحى (الأصيلة) ، جـ١ ، كراسة ٢، ص ٥٩٢ :

لراج.

[1] من سورة " الرعد " ٢٣/١٣ ، ٢٤ .

[2] ش : " اسم " : ساقطة.

[3] نحو : " الضارب " تريد: " الذي ضرب " و " المضروب " تريد: " الذي ضرب ".

ابن عصفور، المُثُل على كتاب المُقَرِّب، تحقيق وشرح فتحية صلاح. المجلد الأول / ١٤٦.

مِثالُ ذلِكَ قَوْلُكَ: " جاءَني الَّذِينَ قامُوا "، " فَ " الـوَاوُ " مِنْ(*) " قاموا " ضَمِيرٌ مَرْفُوعٌ لأَنَّـهُ ضَميرُ الفاعِلِ، وَلا يَجُوزُ أَنْ تَقُولَ: " جاءَني الَّذِينَ قامَ " فَتَحْذِفَهُ

وَقَوْلِي

[وَإِنْ كَانَ مُبْتَدَأً وَكَانَ(1) الْخَبَرُ فِعْلا أَوْ ظَرْفًا أَوْ مَجْرُورًا لَمْ يَجُزْ حَذْفُهُ](2)

مِثالُ ذلِكَ قَوْلُكَ: " جاءَني الَّذِي هُوَ يَضْحَكُ " أَوْ " جاءَني الَّذِي هُوَ عِنْدَ زَيْدٍ " أَوْ " جاءَني الَّذِي هُوَ فِي الدَّار ". لا (3) يَجُوزُ فِي شَيْءٍ مِنْ ذلِكَ حَذْفَ " هُوَ " لأَنَّكَ لَوْ قُلْتَ : " جاءَني الَّذِي يَضْحَكُ " وَأَنْتَ تُرِيدُ: " الَّذِي هُوَ يَضْحَكُ " أَوْ " جاءَني الَّذِي عِنْدَ زَيْدٍ " أَوْ " جاءَني الَّذِي فِي الدَّار " وَأَنْتَ تُرِيدُ: " الَّذِي هُوَ عِنْدَ زَيْدٍ " أَوْ " الَّذِي هُوَ فِي الدَّار" لَمْ يَجُزْ لأَنَّهُ لا دَلِيلَ عَلَى ذلِكَ. إِذِ الْكَلامُ(4) مُسْتَقِلٌّ بِالظَّرْفِ أو الْمَجْرُور وَحْدَهُ

وَقَوْلِي

[وكان الموصول " أيا " جاز إثباته وحذفه]

مِثالُ ذلِكَ قَوْلُكَ : " يُعْجِبُنِي أَيُّهُم هُوَ قائِمٌ " وَ " أَيُّهُم هُوَ قائِمٌ فِي الدَّار " . وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ : "يُعْجِبُنِي أَيُّهُم قائِمٌ " وَ " أَيُّهُم قائِمٌ فِي الدَّار "

---

(1) ق : " والضمير العايد على الموصول إن كان مرفوعا وكان غير مبتدأ لم يجز حذفه ".

(*) ش : " في " .

(1) ق : " مبتدأ وكان " : مدرجة في الحاشية اليسرى.

(2) ق : " وان كان مبتدأ وكان الخبر ظرفا أو مجرورا او جملة فعليه او اسمية لم يجز حذفه " .

(3) ش : " ولا " .

(4) م : " والكلام " .

وَقَوْلِي

[وإن كان الموصول[٥] غير[٦] ذلك، فإن كان في الصلة طول جاز إثباته وحذفه]

أعْنِي أنَّهُ إنْ[٧] كانَ الْمَوْصُولُ غَيْرَ " أيّ "[٨] مِثْلَ " الَّذِي "[٩] تقُولُ : " يُعْجِبُنِي الَّذِي هُوَ قَائِمٌ فِي الدَّار " وَ " يُعْجِبُنِي الَّذِي قَائِمٌ فِي الدَّار ". لمَّا طالَتْ الصِّلَةُ بالْمَجْرُور جازَ إثْباتُ الضَّمِير الْمُبْتَدأ وَحَذْفُهُ

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى : " وَهُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إلَهٌ "[١] ، التقديرُ: " هُوَ الَّذِي هُوَ فِي السَّماءِ إلَهٌ وَهُوَ فِي الأَرْضِ إلَهٌ " [٢]. وَمِنْ كَلامِ الْعَرَبِ : " ما أنا بالَّذِي قَائِلٌ لَكَ سُوءاً "[٣] ، التقْدِيرُ: " الَّذِي[٤] هُوَ قائِلٌ لَكَ سُوءًا " فَحَذَفَ " هُوَ " لَمَّا طَالَتِ الصِّلَةُ بالْمَجْرُور وَالْمَفْعُول. وَإنْ لَمْ يَكُنْ فِيها طُولٌ لَمْ يَجُزْ الْحَذْفُ، نَحْوُ قَوْلِكَ: " ما أنا بالَّذِي هُوَ قَائِمٌ " لا يَجُوزُ أنْ تَقُولَ: " بالَّذِي قائِمٌ ".

---

[٥] ق : " الموصول " : مدرجة في الحاشية اليسرى.

[٦] ق : " غير ".

[٧] ش : " ان " : ساقطة.

[٨] ب : " في غير أي : لان ايا لا يشترط الطول في صلتها بل يجوز حذف الضمير نحو سيقوم ايهم فاضل أي هو فاضل ".

[٩] ش : " الدى والتى ".

[١] من سورة " الزخرف " ٤٣/٨٤ .

[٢] ش : " التقدير ... إله " : ساقطة .

[٣] سيبويه ، الكتاب ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، المجلد الثاني/ ١٠٨ :
زعم الخليل – رحمه الله – أنه سمع من العرب رجلا يقول: " ما أنا بالذي قائلٌ لك سوءا ".
ابن الشجري، الأمالي الشجرية . جـ١ / ٧٥ .

[٤] ش : " بالدى ".

فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: " مَثَلاً ما بَعُوضَةٌ "[٥] - يَعْنِي بِرَفْعِ " بَعُوضَةٍ " وَ " أَحْسَنُ "[٦] - وَ " تماماً عَلَى الَّذِي أَحْسَنُ "[٧] فَشَاذٌّ ، التَّقْدِيرُ: " مَثَلاً مَا هُوَ بَعُوضَةٌ " وَ " عَلَى الَّذِي هُوَ أَحْسَنُ ". وَمِثْلُ ذَلِكَ قَوْلُ عَدِيٍّ[٨] :

لَمْ أَرَ مِثْلَ الفِتْيَانِ فِي غِيَرِ[١] الـ أَيَّامِ يَنْسَوْنَ ما عَوَاقِبُهَا[٢] [المنسرح]

---

[٥] من سورة " البقرة " ٢/٢٦ :

" إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها ".

سيبويه ، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، المجلد الثاني / ١٣٨، ٢٨٦ :

" مثلا ما بعوضة " هي قراءة الضحاك، وإبراهيم بن أبي عبلة، ورؤبة بن العجاج ، وقطرب . وقراءة الجمهور " بعوضةً " بالنصب . السيرافي: الرفع أن تجعل " ما " بمنزلة " الذي " ، كأنه قال : " مثلا الذي هو بعوضة " .

ابن الشجري ، الأمالي الشجرية، جـ١/٧٥ . • ابن يعيش ، شرح المفصل، جـ٣/ ١٥٢ .

الأنصاري، سيبويه والقراءات، ص ٣١ ، ٣٥ . • الهروي، الأزهية، تحقيق عبد المعين الملوحي ، ص٨١.

[٦] م : " يعني ... وأحسن " : مدرجة في الحاشية اليمنى . • ش : ساقطة.

[٧] ش : " أحسن في قراه من رفع بعوضه واحسن ".

من سورة " الأنعام " ٦/١٥٤ : " ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي أحسن ".

سيبويه ، الكتاب ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. المجلد الثاني/ ١٠٨ :

هي قراءة يحيى بن يعمر وابن أبي اسحاق والحسن والأعمش.

ابن الشجري ، الأمالي الشجرية ، جـ ١/٧٥ . • ابن يعيش، شرح المفصل ، جـ٣/ ١٥٢ .

الأنصاري، سيبويه والقراءات، ص ٣١ ، ٣٥ .

[٨] عدي بن زيد العبادي ، شاعر جاهلي.

العبادي ، ديوان عدي بن زيد العبادي ، تحقيق وجمع محمد جبّار المعيبد، (صفحة الغلاف) / ٩ .

[١] ش : " عبر " .

[٢] العبادي، ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق وجمع محمد جبار المعيبد، ص ٤٥ :

لم أر كالفتيان في غبن الـ أيام ينسون ما عواقبها

وَقَوْلِي

غبن الأيام : ما ينسيهم ما هم فيه من مر الأيام وصروف الدهر. في " الأغاني" انها إحدى القصائد التي كتبها عدي من السجن إلى النعمان بن المنذر يستعطفه.

ابن سلام ، طبقات فحول الشعراء، شرح محمود محمد شاكر، ص ١٤٢ :

غبر . " غبر " كل شيء (بضم فسكون) و " غبره " (بضم الغين وياء مشددة مفتوحة) : بقيته . و " الغبر " بالتشديد أيضا جمع " غابر ". و " الغابر " : الباقي، يعني : ما بقي من أيامهم في هذه الدنيا.

ابن الشجري، الأمالي الشجرية. جـ١/٧٤، ٧٥ :

لم أر مثل الأقوام في غبن. التقدير: " ينسون التي هي عواقبها " أي : " ينسون الأشياء التي هي عواقب الأيام ".

ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ١٣٦:

غبن.

ابن يعيش، شرح المفصل، جـ٣/١٥٢، ١٥٣:

أي : " ينسون الذي هو عواقبها " . وحذف الضمير من هذا ضعيف جدا لأن العائد هنا شطر الجملة وليس فضلة كـ " الهاء " في قولك : " الذي كلمته ". والذي سهله قليلا العلم بموضعه إذ كانت الصلة لا تكون بالمفرد.

والبيت لعدي بن زيد العبادي من كلمة له كتب بها إلى النعمان بن المنذر يستعطفه ويعتذر إليه.

الأصبهاني، الأغاني، شرح عبد أ. علي مهنا، جـ٢/ ١٣٩ :

غبن.

الأنصاري، سيبويه والقراءات، ص ٣٣-٣٤، ٣٥ :

غبن، يدرون. أي : " الذي هو عواقبها " .

السيوطي، المزهر ، شرح وتصحيح محمد أحمد جاد المولى ورفاقه، المجلد الثاني/ ٤٨٦.

شيخو: شعراء النصرانية قبل الإسلام، ص ٤٥٧:

غبن . يقول: الأيام تغبن الناس فتخدعهم وتختلهم مثل " الغبن " في البيع .

[فإن كان منفصلا لم يجز حذفه[3]] [4]

مثال ذلك: " جاءني الذي لم أكرم إلا إياه " لا يجوز الحذف لأن " إياه " منفصل

وقولي

[وإن[1] كان في صلة " الألف واللام " لم يجز حذفه إلا في ضعف من الكلام]

مثال ذلك قولك : " جاءني الضاربه زيد "، تقول إن شئت : " الضارب[2] زيد " تريد : " الضاربه زيد " ، إلا أن ذلك قليل

وقولي

[وإن كان في صلة غيرها]

أعني في صلة غير " الألف واللام "

وقولي

[3] م : " جذفه " .

[4] ق : " وان كان منصوبا فان كان منفصلا لم يجز حذفه " .

[1] ق : " فان " .

[2] ش : " حانى الصارب " .

[فإن[3] كان فعلا] [4]

أعْنِي إنْ كانَ العامِلُ فِي الضَّمِيرِ فِعْلاً

وَقَوْلِي

[فإن[5] كان في الصلة ضمير آخر عائد على الموصول لم يجز حذفه]

مِثالُ ذَلِكَ قَوْلُكَ : " جَاءَنِي الَّذِي أكْرَمْتُهُ فِي دَارِهِ " لا يَجُوزُ أنْ نَقُولَ : " جَاءَنِي الَّذِي[6] أكْرَمْتُ فِي دَارِهِ" تُرِيدُ : " الَّذِي أكْرَمْتُهُ[7] فِي دَارِهِ "

وَقَوْلِي

[وإن لم يكن جاز إثباته وحذفه]

أعْنِي وَإنْ لَمْ يَكُنْ فِي الصِّلَةِ ضَمِيرٌ آخَرُ يَعُودُ عَلَى المَوْصُولِ. وَمِثالُ ذَلِكَ : " جاءَنِي الَّذِي ضَرَبْتُهُ " ، وَإنْ شِئْتَ قُلْتَ : " الَّذِي ضَرَبْتَ " . قالَ تَعَالَى : " أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللهُ رَسُولا "[1] أيْ : " بَعَثَهُ اللهُ رَسُولا "

---

(3) ش : " وان " .

(4) ق : " فإن كان فعلا " : ساقطة .

(5) ش : " وان " .

(6) م : " الذي " : مدرجة في الحاشية اليسرى .

(7) ش : " اكرمته " .

(1) من سورة " الفرقان " ٢٥/٤١ :

وَقَوْلِي

[ولا يجوز الفصل بين الصلة والموصول ولا بين أبعاض الصلة بأجنبي، وهو ما ليس من الصلة]

مِثالُ ذَلِكَ : " ضَرَبْتُ زَيْدًا الَّذِي قامَ أبُوهُ " لا يَجُوزُ أنْ تَقُولَ : "ضَرَبْتُ الَّذِي زَيْدًا قامَ أبُوهُ " ، وَلا " ضَرَبْتُ الَّذِي قامَ زَيْدًا أبُوهُ " فَتَفْصِلَ بَيْنَ الْمَوْصُولِ[2] وَبَيْنَ صِلَتِهِ، وَهِيَ " قامَ أبُوهُ "[3] بِمَفْعُولِ " ضَرَبْتُ " وَهُوَ " زَيْدٌ ". وَلا بَيْنَ بَعْضِ الصِّلَةِ، وَهُوَ " قامَ "[4] وَالْبَعْضِ الآخَرِ، وَهُوَ : " أبُوهُ " بِـ " زَيْدٍ " أيْضًا الَّذِي هُوَ مَعْمُولُ "ضَرَبْتَ" لأنَّهُ أجْنَبِيٌّ عَنِ الصِّلَةِ . فَإنْ فَصَلْتَ بِجُمْلَةِ اعْـتِرَاضٍ سـاغَ ذَلِـكَ كَالْفَصْلِ بِالْقَسَمِ بَيْنَ الصِّلَةِ وَالْمَوْصولِ فِي قَوْلِهِ[5] :

[الكامل] ذاكَ الَّذِي– وَأبِيكَ – يَعْرِفُ مالِكًا[6] (مالِكُ) [

" وإذا رأوك إن يتخذونك إلا هزوا . أهذا الذي بعث الله رسولا ؟ " .

[2] ش : " الموصول الذى هو الذى " .

[3] ش : " أبوه " : ساقطة .

[4] م : " قايم " .

[5] م : " في قوله " . • ش : " في البيت ".

[6] ش : " ذاك ... مالكا " : ساقطة .

ق : ذاك الذي وأبيك يعرف مالكا والحق يدفع ترهات الباطل

الصاوي، شرح ديوان جرير، جـ١/٤٣٠ :

ذاك الذي وأبيك تعرف مالك والحق يدمغ ترهات الباطل

هذا البيت من مقطوعة قالها جرير ليحيى بن عقبة الطهوي.

وَقَوْلِي

[ولا يجوز أن يتبع الموصول ولا يستثنى منه ولا يخبر عنه إلا بعد تمام صلته]

ومِثالُ الإخْبار عَنْهُ : " إنَّ الَّذِي ضَرَبْتُ أَباهُ زَيْدٌ ". وَمِثالُ الاسْتِثْناءِ مِنْهُ قَوْلُكَ[1] : " إنَّ الَّذِينَ[2] قامَ أَبُوهُمْ إلا زَيْدًا إخْوَتُكَ " . وَمِثالُ إتْباعِهِ : " إنَّ الَّتِي قامَ أَبُوها الْعاقِلَةَ هِنْدٌ ". لا يَجُوزُ أَنْ تَقُولَ : " إنَّ الَّذِي ضَرَبْتَ زَيْدٌ أَباهُ " وَلا : " إنَّ[3] الَّذِينَ قامَ إلا زَيْدًا أَبُوهُمْ إخْوَتُكَ " وَلا : " إنَّ الَّتِي قامَ

ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، جـ١/٣٣٦ :

تعرف مالك . البيت من مقطوعة لجرير يهجو يحيى بن عقبة الطهوي. ويريد بـ " مالك " قبيلة مالك بن حنظلة من تميم. وقوله " وأبيك " اعتراض بين الموصول والصلة .

ابن جني، اللمع في العربية ، تحقيق حسين محمد محمد شرف ، ص ٢٦٢ :

تعرف مالك.

ابن منظور، لسان العرب، تحت مادة " تره " :

يعرف مالك. أنشده ابن بري. الترهات والترهات: الأباطيل، واحدتها: ترهة. الترهات في الأصل الطرق الصغار المتشعبة عن الطريق الأعظم.

ابن هشام، مغني اللبيب، تحقيق مازن مبارك / محمد علي حمدالله، مراجعة سعيد الأفغاني، جـ٢/ ٤٣٦ :

يدمغ.

البغدادي، شرح أبيات المغني ، تحقيق عبدالعزيز رباح / أحمد يوسف دقاق. جـ٦/٢١٢، ٢١٤ :

ذاك الذي وأبيك تعرف مالك.

السيوطي، شرح شواهد المغني، تصحيح وتعليق التركزي الشنقيطي، القسم الثاني/ ٨١٨ ، ٨١٧:

يعرف مالك، يدمغ. جرير يخاطب يحيى بن عقبة الطهوي والفرزدق.

السيوطي، همع الهوامع، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون / عبد العال سالم مكرم، جـ١/ ٣٠٣ .

[1] ش : " قولك " : ساقطة .

[2] م : " الذي " .

[3] م : " إن " : ليست واضحة تماما .

العَاقِلَةَ أبُوها هِنْدُ " لأنَّكَ لَوْ فَعَلْتَ ذلِكَ لَكُنْتَ قَدْ أتَيْتَ بِالْخَبَرِ وَبِالاسْتِثْنَاءِ وَبِالتَّابِعِ قَبْلَ تَمَامِ الصِّلَةِ، وَذلِكَ لا يَجُوزُ لأنَّ الصِّلَةَ وَالْمَوْصُولَ كَالشَّيْءِ الْوَاحِدِ فَلا يَجُوزُ الفَصْلُ لِذلِكَ

وَقَوْلِي

[ولا يجوز أيضا تقديم الصلة على الموصول ولا تقديم شيء منها]

مِثالُ تَقْدِيمِ الصِّلَةِ عَلَى الْمَوْصُولِ قَوْلُكَ[1] : " جاءَنِي فِي الدَّارِ الَّذِي " تُرِيدُ : " جاءَنِي الَّذِي فِي الدَّارِ" . وَمِثالُ تَقْدِيمِ بِعْضِ الصِّلَةِ عَلَى الْمَوْصُولِ قَوْلُكَ : " جَاءَنِي أبَاهُ الَّذِي ضَرَبْتَ "[2] تُرِيدُ : " الَّذِي ضَرَبْتُ أبَاهُ " لا يَجُوزُ شَيْءٌ مِنْ ذلِكَ.

وَقَوْلِي

[فإن جاء ما ظاهره خلاف ذلك تؤول[3]]

مِثالُ ذلِكَ قَوْلُ الأعْشَى [4] :

---

[1] ش : " قولك " : ساقطة .

[2] ش : " صربت " .

[3] ق : " تؤول " .

[4] الأعشى : ميمون بن قيس . كان جاهليا قديما وأدرك الإسلام في آخر عمره .

لَسْنا كَمَنْ جَعَلَتْ إيادٍ دارَهَا		تكْريتَ تَمْنَعُ حَبَّها(*)أنْ يُحْصَدَا(٦)		[الكامل]

فَظَاهِرُهُ أنَّهُ أبْدَلَ " إيَادًا "(١) مِنَ الْمَوْصُول الَّذِي هُوَ "مَنْ" قَبْلَ كَمَالِ صِلَتِهِ. لأنَّ " جَعَلَتْ " صِلَةُ " مَنْ "(٢) وَ " دَارَها " وَ " تَكْرِيتَ " مَفْعُولانِ لِـ " جَعَلَتْ " . فَكَانَ يَنْبَغِي أنْ يَقُولَ : " لَسْنا كَمَنْ جَعَلَتْ دَارَها تَكْرِيتَ " وَحِينَئِذٍ يَأْتِي بِالْبَدَلِ فَيَقُولُ : " إيَادٍ " (٣). إلا أنَّ(٤) ذَلِكَ يَتَخَرَّجُ عَلَى أنْ لا تَكُونَ(٥) "

ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ١٥٩ .

(*) ش : " جبها " .

(٦) الأعشى، ديوان الأعشى الكبير، شرح وتحقيق محمد محمد حسين، ص ٢٨١ ، ٢٧٧ :

لسنا كمن جعلت إياد دارها		تكريت تنظر حبها أن يحصدا

حذا البيت من قصيدة قالها الأعشى لكسرى حين أراد منهم رهائن، لما أغار الحارث بن وعلة على بعض السواد.

+ ابن جني ، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، جـ ٢ / ٤٠٢ . جـ٣/ ٢٥٦-٢٥٧ :

لسنا كمن حلت إياد دارها		تكريت ترقب حبها أن يحصدا

أنشده أبو الحسن . فـ " إياد " بدل من " من ". وإذا كان كذلك لا يمكنك أن تنصب " دارها " بـ " حلت " هذه الظاهرة لفصلك بالبدل بين بعض الصلة وبعض . وإذا كان كذلك والمعنى عليه أضمرت ما يدل عليه "حلت" فنصبت به الدار ، فصار تقديره : " لسنا كمن حلت إياد " . أي . " كـ " إياد " التي حلت " ،ثم قلت من بعده : "حلت دارها " . فدل " حلت " في الصلة على " حلت " هذه التي نصبت " دارها " .

وكان قوم الأعشى أغاروا على سواد العراق. وهو في سلطان كسرى، فغضب كسرى وطلب منهم رهائن، فأبى قومه ذلك. ويذكر الأعشى في هذه القصيدة أنهم بدو لا يستذلون. وليسوا كـ "إياد" الذين أقاموا في تكريت، وهو بلد على دجلة، فعالجوا الزرع والحرث ورضوا بالهوان.

ابن الشجري، الأمالي الشجرية ، جـ١/ ١٩٤ :

حلت ، ترقب ، تحصدا .

ابن هشام ، مغني اللبيب ، تحقيق مازن مبارك / محمد علي حمدالله ، مراجعة سعيد الأفغاني ، جـ٢/٥٩٦: لم نقف على قائله. تكريت : بلدة . والبيت في ذم " إياد " بالبخل.

(١) م : " إيادا " : أصابها تلف .

(٢) ش : " من " : ساقطة .

(٣) ش : " اياد " .

(٤) ش : " الان " .

دَارَها " وَ " تَكْرِيتَ " مَفْعُولَيْنِ لِـ " جَعَلَتْ " هَـذِهِ الظَّاهِرَةِ ، بَـلْ لأُخْـرَى مُضْمَـرَةٍ ، فَتَكُـونُ الصِّلَـةُ قَـدْ كَمُلَتْ[6] وَأَبْدِلَ[7] " إِيادٌ " مِنْ " مَنْ "[8] بَعْدَ كَمَالِ صِلَتِها بِـ " جَعَلَتْ " . ثُمَّ[9] بَيَّنَ بَعْدَ ذَلِكَ مَا جَعَلَتْ. فَقَالَ : " دَارَها تَكْرِيتَ " أَيْ : " جَعَلَتْ دَارَهَا تَكْرِيتَ[10] "

وَقَوْلِي

[ويجوز فيما كان من الموصولات للواحد وللاثنين[1] والجميع[2] والمذكر والمؤنث بلفظ واحد[3]، الحمل على اللفظ فيعامل معاملة الواحد المذكر ، والحمل على المعنى فيكون[4] الحكم على حسب[5] المعنى الذي تريد]

---

[5] م : " يكون " .

[6] ش : " كملت لحملت ".

[7] ش : " وابدال " .

[8] م : " ممن " . " من " مدرجة في الحاشية اليمنى .

الغلاييني. جامع الدروس العربية، جـ٢ / ١٦٤ :

وصلوا " من " الموصولية بـ " من " و "عن " الجارتين ، مثل : " خذ العلم عمن تثق به ".

" من " تكتب موصولة فقط في " عمن " و " ممن " بسبب إدغام النون في الميم، مثل : " عما " و " إما " .

داول، قواعد اللغة العربية الفصحى (الأصيلة)، جـ١، كراسة ٢ ، ص ٦٣٣ .

[9] ش : " ثُمَّ " : أصابها تلف .

[10] ش : تكريت ثُمَّ اصمر حعلت لدلاله جعلت الاولى عليها .

[1] ش : "والاثنين " . ، ق : " والاثنين " .

[2] ق : " والجمع " .

[3] ق : " واحد نحو من وما " .

مِثَالُ ذَلِكَ قَوْلُكَ : " جَاءَنِي مَنْ قَامَ " تَعْنِي : رَجُلا أَوْ رَجُلَيْنِ أَوْ رجالا أو امْـرَأَةً أَوْ امْرَأَتَيْـنِ أَوْ نِسَاءً . فَتَحْمِلُ[6] عَلَى اللَّفْظِ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ . فَتُفْرِدُ الضَّمِيرَ وَتُذَكِّـرُهُ عَلَى كُلِّ حَـالٍ . وَإِنْ شِئْتَ حَمَلْتَ عَلَى الْمَعْنَى فَقُلْتَ إِنْ عَنَيْتَ رَجُلاً : " جَاءَنِي مَنْ قَامَ " . وَإِنْ عَنَيْتَ رَجلَيْنِ قُلْتَ : " جَاءَنِي مَنْ قَامَا "[7].

قَالَ الشَّاعِرُ :

تَعَالَ فَإِنْ عَاهَدْتَنِي لا تَخُونُنِي		نَكُنْ مِثْلَ مَنْ – يَا ذِئْبُ – يَصْطَحِبَانِ[8] [الطويل]

---

[4] ق : " فيكون " .

[5] ق : " حسب " .

[6] ش : " فتحمل " .

[7] ش : " من قاما " : أصابها تلف .

[8] الفرزدق. ديوان الفرزدق . المجلد الثاني/ ٣٢٩ :

تعش فإن واثقتني لا تخونني		نكن مثل من يا ذئب يصطحبان

خرج الفرزدق في نفر من الكوفة يريد يزيد بن المهلب. فلما عرسوا من آخر الليل عند الغريين. وعلى بعير لهم مسلوخة كان اجتزرها، ثُمّ أعجله المسير فسار بها. فجاء الذئب فحركها وهي مربوطة على بعير، فذعرت الإبل وجفلت الركاب منه وثار الفرزدق . فأبصر الذئب ينهشها، فقطع رجل الشاة، فرمى بها إلى الذئب. فأخذها وتنحى. ثُمّ عاد فقطع اليد فرمى بها إليه. فلما أصبح القوم خبرهم الفرزدق بما كان، وأنشأ يقول :

وأطلس عسّال ، وما كان صاحبا		دعوت بناري موهنا فأتاني

الأطلس : الذئب الأمعط ، في لونه غبرة إلى السواد. العسال : المضطرب في مشيه. موهنا : ليلا .

سيبويه ، الكتاب ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. المجلد الثاني/ ٤١٦ :

البيت للفرزدق . والرواية المشهورة : " تعش فإن عاهدتني " . ويروى : " فإن واثقتني لا تخونني " . الشاهد فيه تثنية " يصطحبان " حملا على معنى " من " لأنها كناية عن اثنين. وقد فرق بين " من " وصلتها بالنداء .

سيبويه ،الكتاب ، شرح الشنتمري، جـ١ / ٤٠٤ .

ابن جني ، الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار، جـ٢/ ٤٢٢ :

وقد توضع " من " للتثنية، وذلك قليل. وصف أنه أوقد نارا وطرقه الذئب فدعاه إلى الصحبة.

ابن خالويه. ليس في كلام العرب. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. ص ٢١٨ :

" من " تدل على اثنين لا توجد في كلام العرب الا في بيت الفرزدق يخاطب الذئب.

ابن السراج ، الأصول في النحو ، تحقيق عبد الحسين الفتلي، جـ٢/ ٤٢١: ويروى: " يصطلحان ".

ابن سلام ، طبقات فحول الشعراء. شرح محمود محمد شاكر، السفر الأول / ٣٦٦ :

الشاهد فيه مجيء " من " في التثنية ، كأنه قال : " مثل اثنين يصطحبان " . وشاهد آخر: تفريقه بين الصلة والموصول بقوله : " يا ذئب ".

ابن الشجري، الأمالي الشجرية ، جـ٢/٣١١ :

تعش .

ابن هشام، مغني اللبيب، تحقيق مازن مبارك / محمد علي حمدالله ، مراجعة سعيد الأفغاني، جـ٢/ ٤٥٢ :

تعش .

ابن يعيش، شرح المفصل، جـ٤/ ١٣ :

تعش. المراد هنا إعادة ضمير المثنى على " من " في قوله " يصطحبان " حينما عنى اثنين، فلاحظ المعنى الذي قصد إليه بـ " من ". ولو عنى اللفظ لقال : " من يصطحب " .

الأشموني، شرح الأشموني، جـ١/ ١١٣ :

تعش .

الأصبهاني، الأغاني ، شرح سمير جابر، جـ٢١ / ٣١٠ .

البغدادي، شرح أبيات المغني، تحقيق عبد العزيز رباح/ أحمد يوسف دقاق، جـ٦/ ٢٣٧ :

تعش. على أن جملة "لا تخونني" يحتمل أن تكون جواب القسم الذي هو " عاهدتني " ويحتمل أن تكون حالا.

السيوطي، شرح شواهد المغني، تصحيح وتعليق التركزي الشنقيطي، القسم الثاني/ ٥٣٦، ٨٢٩ :

تعش، تكن . لا تخونني: قال البطليوسي: جملة حالية. أي إن عاهدتني غير خائن. وقال بعضهم: هو جـواب القسـم الـذي تضمنه " عاهدتني " ، و " يكن " : جواب الشرط . وفي البيت شاهد للفصل بين الموصول وصلته بالنداء . ولمراعاة معنى " من " حيث قال " يصطحبان " .

السيوطي، همع الهوامع، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون/ عبد العال سالم مكرم، جـ١/ ٣٠٠ ، ٣٠٣، ٢٩٩ : تعش ، لصطحبان . مراعاة اللفظ أحسن من مراعاة المعنى لأنه الأكثر في كلام العرب.

العيني ، المقاصد النحوية، جـ١/٤٦١ :

تعش.

الفراء ، معاني القرآن ، تحقيق ومراجعة محمد علي النجار، جـ ٢ / ١١١ :

تعش فإن واثقتني. فثنى " يصطحبان " وهو فعل لـ " من " لأنه نواه ونفسه.

المبرد ، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عضيمة ، جـ٢/٢٩٤-٢٩٥ . جـ٣/٢٥٣ :

وَإِنْ عَنَيْتَ رِجَالاً[1] قُلْتَ : " جاءَنِي مَنْ قَامُوا " ، قَالَ تَعَالَى[2] : " وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ"[3] . وَإِنْ عَنَيْتَ امْرَأَةً قُلْتَ : " جَاءَتْنِي[4] مَنْ قَامَتْ ". وَإِنْ عَنَيْتَ امْرَأَتَيْنِ قُلْتَ : " جَاءَتْنِي[5] مَنْ قَامَتَا " . وَإِنْ عَنَيْتَ نِسَاءً قُلْتَ : " جَاءَنِي[6] مَنْ قُمْنَ "

وَقَوْلِي

[وكذلك يجوز في " الذي " و " التي "[7] إذا وقعا بعد ضمير متكلم الحمل على اللفظ]

تعش. استشهد به سيبويه على تثنية "يصطحبان" حملا على مراعاة معنى (من) لأنها كناية عن اثنين. وصف أنه أوقد نارا وطرقه الذئب ، فدعاه إلى العشاء والصحبة . فصل بين الصلة والموصول بالنداء وهو فصل جائز. وقال الأعلم : يصح أن تكون (من) نكرة موصوفة . (لا تخونني) : قال البطليوسي: جملة حالية. وقال غيره: هي جواب القسم الذي تضمنه "عاهدتني". حاول، قواعد اللغة العربية الفصحى (الأصيلة) . جـ١. كراسة ٢ . ص ٦٣٢ :

تعش .

[1] ش : "رحلا" .

[2] م : " تعالى " : مدرجة في الحاشية اليمنى .

[3] من سورة " يونس " ٤٢/١٠ .

[4] ش : " جابنى " .

[5] ش : " جاتى " .

[6] ش : " جابى " .

[7] ق : " والتي وتثنيتهما وجمعهما إذا وقع شي من ذلك بعد ضمير متكلم أو مخاطب الحمل على اللفظ " .

مِثالُ ذَلِكَ قَوْلُكَ : " أَنْتَ الَّذِي ضَرَبَهُ عَمْرٌو " وَ " أَنَا[8] الَّذِي ضَرَبَهُ عَمْرٌو " وَ " أَنْتِ الَّتِي ضَرَبَهَا عَمْرٌو " وَ " أنا الَّتِي ضَرَبَهَا عَمْرٌو " . فَيَكُونُ الضَّمِيرُ العَائِدُ عَلَى " الَّذِي " وَ " الَّتِي " غَائِبًا مُذَكَّرًا أَوْ مُؤَنَّثاً كَالضَّمِيرِ[9] العَائِدُ عَلَى الأَسْمَاءِ الْمُفْرَدَةِ الظَّاهِرَةِ.

ومن ذلك قوله :

وَأَنَا الَّذِي عَرَفَتْ مَعَدٌّ فَضْلَهُ وَنَشَدْتُ عَنْ حُجْرِ بنِ أُمِّ قَطَامِ[10] [الكامل]

وَإِنْ شِئْتَ حَمَلْتَ عَلَى الْمَعْنَى ، فَقُلْتَ : " أَنَا الَّذِي قُمْتُ " وَ " أَنْتَ الَّذِي قُمْتَ "[1] لأَنَّ " الَّذِي " هُوَ " أَنْتَ " وَ " أَنَا " مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى. قَالَ :

وَأَنا الَّذِي قَتَّلْتُ بَكْرًا بِالْقَنَا وَتَرَكْتُ تَغْلِبَ غَيْرَ ذَاتِ سَنَامِ[2] [الكامل]

---

[8] م : " أنا " : مدرجة في الحاشية اليمنى .

[9] ش : "كالضمير " : أصابها تلف .

[10] امرؤ القيس ، ديوان امرئ القيس ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ص ١١٨ ، ١١٤، ٤١١ :

" ونشدت عن حجر " أي رفعت ذكره وفخرت به وشهرته وبينت عن مجده وعن شرفه. يقال: "أشدت بذكره، ونشدت به " إذا رفعته. وإنما ذكر أن معدا عرفت فضله وأقرت به ، فسائر العرب أقرب إلى ذلك وأولى به.

وكان بين امرئ القيس وبين سبيع بن عوف بن مالك بن حنظلة قرابة، فأتى امرأ القيس يسأله فلم يعطه شيئا . فقال سبيع ابياتا يعرض بامرئ القيس فيها ويذمه، فقال امرؤ القيس ، مجيبا له على ذلك، قصيدة منها البيت المذكور. وفي رواية الطوسي والسكري وابن النحاس : " وأبي أبو حجر بن أم قطام " .

ابن أم قطام : من ملوك كندة .

ابن منظور ، لسان العرب ، تحت مادة " قطم " .

[1] ش : "وانت التي قمت " .

[2] ش : البيت ساقط .

ابن السراج، الأصول في النحو ، تحقيق عبد الحسين الفتلي، جـ٢/٣٢٤ ، ٣٢٣ :

هذا البيت مما جاء في الشعر في صلة " الذي " محمولا على معناه لا على لفظه . ولو حمله على لفظه لقال : " قتل " . الشاهد فيه " قتلت " والكثير " قتل " . القنا : جمع " قناة " . والبيت للمهلهل بن ربيعة.

وقولي

[وإن شئت حملت في جميع ما ذكر بعض الصلة على اللفظ وبعضها على المعنى]

مثال ذلك أن تقول : " جاءني من قام وخرجت " وأنت تعني "امرأة " ، فتحمل " قام " على اللفظ و " خرج " على المعنى. وكذلك أيضا تقول[3] : " أنا الذي قام وخرجت " فتحمل " قام " على اللفظ و "خرج " على المعنى . والأولى في ذلك[4] كله الابتداء بالحمل على اللفظ قبل الحمل على المعنى ، نحو قوله تعالى : " ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا "[5] فحمل " يقنت " على لفظ " من " و " تعمل " على معناها .

ابن يعيش ، شرح المفصل ، جـ٤/٢٥ :

وتركت مرة . الحمل على المعنى دون اللفظ قليل من قبيل الشاذ . لم أقف على نسبة هذا البيت. القنا : جمع " القناة " . القناة من الرماح ما كان أجوف كالقصبة.

المبرد ، المقتضب : تحقيق عبد الخالق عضيمة ، جـ٤ / ١٣٢ : السنام يستعار كثيرا للعز. القنا جمع " قناة " يكتب بالألف.

سنام البعير والناقة : أعلى ظهرها . والجمع " أسنمة " .

ابن منظور ، لسان العرب ، تحت مادة "سنم " .

[3] ش : " وكذلك نقول ايضا " .

[4] م : في ذلك " : أصابها تلف .

[5] من سورة " الأحزاب " ٣١/٣٣ .

سيبويه . الكتاب . تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. المجلد الثاني / ٤١٥ :

ومن ذلك أيضا البيت المتقدم ، حمل فيه الضمير أولا على اللفظ فقيل " فضله " ، ثم حمل بعد ذلك على المعنى ؛ فقيل " ونشدت " . ويجوز الابتداء بالحمل على المعنى . ومن ذلك البيت الهلالي [1]

وزعم الخليل – رحمه الله – أن بعضهم قرأ : " ومن تقنت منكن لله ورسوله " . فجعلت كصلة " التي " حين عنيت مؤنثا .

سيبويه ، الكتاب ، شرح الشنتمري ، جـ١ / ٤٠٤ .

ابن الشجري ، الأمالي الشجرية ، جـ٢ /٣١١ .

ابن يعيش ، شرح المفصل ، جـ٤ / ١٣ .

ابو زرعة ، حجة القراءات ، تحقيق وتعليق سعيد الأفغاني . ص ٥٧٦ :

قرأ حمزة والكسائي : " ويعمل صالحا " بالياء . وقرأ الباقون بالتاء . وحجتهم في قوله " تعمل " بالتاء هي أن الفعل لما تقدمه قوله : " منكن " أجروه بلفظ التأنيث لأن تأنيث " منكن " أقرب إليه من لفظ " من " . وحجة من قرأ " يعمل " بالياء إجماع الجميع على " الياء " في قوله : " ومن يقنت " فردوا ما اختلفوا فيه إلى ما أجمعوا عليه .

الأشموني . شرح الأشموني . جـ١ /١١٣ . ١١٢ .

السيوطي ، همع الهوامع ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون / عبد العال سالم مكرم ، جـ١/ ٣٠٠:

فسبق " منكن " مقو لقوله تعالى : " وتعمل " بالتاء .

الفراء ، معاني القرآن ، تحقيق ومراجعة محمد علي النجار ، جـ٢ / ١١١ :

" وتعمل صالحا " و " يعمل صالحا " فمن ذكره رد آخره على أوله وهو التذكير في " يقنت " . ومن أنث ذهب إلى أن " من " في موضع تأنيث ، فذهب إلى تأنيثها .

هاول ، قواعد اللغة العربية الفصحى (الأصيلة) ، جـ١ ، كراسة ٢ ، ص ٦٣٢ .

[1] م : " الهلالي " : مدرجة في الحاشية اليمنى . ٥ ش : ساقطة .

ق :

أأنت الهلالي الذي كنت مرة   سمعنا به والارحبي المعلف   [الطويل]

خ

المغلب – مدرجة في الحاشية اليسرى .

السيوطي ، همع الهوامع ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون / عبد العال سالم مكرم ، جـ١/٢٩٩ .

أأنت الهلالي الذي كنت مرة   سمعنا به ، والأرحبي المعلق

ويروى أيضا " المهلب " . والرواية الصحيحة " المعلق " . قائلة مجهول

بنو هلال : قبيلة من العرب . وهلال : حي من هوازن . أرحب : قبيلة من همدان وبنو أرحب بطن

الذي ذكرناه[٢] في الكتاب، ألا ترى أن الضمير الذي في[٣] " كنت " حمل على المعنى ثم حمل بعد ذلك على اللفظ . فقيل : "به " .

ومثل ذلك قوله تعالى : " ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله[١] جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ، قد أحسن الله له رزقا "[٢] فجاء " خالدين " على المعنى، ثم جاء بعد ذلك " له " على اللفظ

من همدان ، إليهم تنسب النجائب الأرحبية. الليث أرحب · حي أو موضع ينسب إليه النجائب الأرحبية . قال الأزهري · ويحتمل أن يكون " أرحب " فحلا تنسب إليه النجائب لأنها من نسله . المعلفة . الناقة أو الشاة تعلف للسمن ولا ترسل للرعي . المغلب : المغلوب مرارا ، الذي يحكم له بالغلبة . تعلق : تتناول بأفواهها علقت تعلق علوقا . العلوق : ما تعلقه الإبل أي ترعاه . وقيل هو نبت المهلب هلب الفرس هلبا وهلبه نتف هلبه (شعره) فهو مهلوب ومهلب . والمهلب . اسم

ابن منظور . لسان العرب . تحت مادة : "هلل . رحب . علف . غلب علق . هلب"

الشرتوني ، اقرب الموارد في فصح العربية والشوارد. تحت مادة "علق " علق لراحلته ألقى خطامها في عنقها . يقال لمن نزل عنها

[٢] ش : " ذكرناه " ساقطة

[٣] ش : " الضمير الذي في " ساقطة

[١] م : " ندخله "

أبو زرعة . حجة القراءات . تحقيق وتعليق سعيد الأفغاني. ص ٧١٢

قرأ نافع وابن عامر " ندخله جنات " إخبار الله عن نفسه وقرأ الباقون بـ " الياء " وحجتهم قوله " ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا "

[٢] من سورة الطـ[illegible] ١١

باب " نعم " و " بئس "

وهما فعلان غير متصرفين

قولي

[فأما قول بعض العرب : والله ما هي بنعم الولد نصرها بكاء وبرها سرقة][1] إلى آخره

[1] ابن الانباري ، أسرار العربية ؛ تحقيق محمد بهجة البيطار ، ص ٩٩ ، ١٠٠ :
التقدير في قول بعض العرب : "والله ما هي بنعم المولودة " : "والله ما هي بمولودة فيقال فيها: " نعم المولودة " " و "والله ما هي بمولودة مقول فيها: " نعم المولودة " ". و "ما هي بمقول فيها : " نعم المولودة " ". حذفوا الموصوف وأقاموا الصفة مقامه . ثم حذفوا الصفة التي هي "مقول فيها" فأوقعوا المحكي بها موقعها .

إنما احتجت إلى التنبيه على ذلك لأن الظاهر منه[1] إبطال ما قدمناه من أنهما فعلان من حيث دخل عليهما حرف الجر ، وحروف الجر لا تدخل إلا على الأسماء . فلذلك احتجت[2] إلى تأويل ذلك على حذف الموصوف ، فيكون على[3] ذلك نحو قول الشاعر :

ابن الأنباري ، الإنصاف في مسائل الخلاف ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مسألة (١٤) ، جـ١/١١٢ : قول بعض العرب : " والله ما هي بنعم المولودة " فنقول : " دخول حرف الجر على " نعم " ليس لهم (الكوفيين) فيه حجة ، لأن الحكاية فيه مقدرة ، وحرف الجر يدخل مع تقدير الحكاية على ما لا شبهة في فعليته.

ابن الشجري ، الأمالي الشجرية ، جـ٢/١٤٨ .

ابن عصفور ، المقرب ، تحقيق أحمد عبد الستار الجواري/ عبدالله الجبوري ، جـ١/٦٥ :

"والله ما هي بنعمت الولد ، نصرها بكاء وبرها سرقة" .

ابن عقيل ، شرح ابن عقيل ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، جـ٢ / ١٦٠-١٦١ :

قال بعضهم: "نعم السير على بئس العير" ، وقال آخر : "والله ما هي بنعم الولد ، نصرها بكاء ، وبرها سرقة ". وخرج على جعل " نعم وبئس " مفعولين لقول محذوف واقع صفة لموصوف محذوف. وهو المجرور بالحرف ، لا " نعم وبئس " . والتقدير : " نعم السير على عير مقول فيه: " بئس العير " و " ما هي بولد مقول فيه : " نعم الولد " ". فحذف الموصوف والصفة . وأقيم المعمول مقامهما مع بقاء " نعم وبئس " على فعليتهما .

أبو حيان ، منهج السالك ، تحقيق وشرح سدني جليزر ، ص ٣٨٧ :

الفراء وكثير من الكوفيين يعتبرون " نعم " و " بئس " اسمين بكونهما لا مصدر لهما ، ولا يتصرفان ، وبدخول حرف الجر عليهما . رجل من بني عقيل أنعم الله عليه بأنثى ، فقالوا له : " نعم الولد " فأجاب : " والله ما هي بنعم الولد نصرها بكاء وبرها سرقة " . [مترجم عن اللغة الانجليزية] .

الدرة ، فتح رب البرية ، جـ١ / ٧٩ :

وقال الكوفيون إلا الكسائي : هما اسمان بدليل دخول حرف الجر عليهما في قول أعرابي ، وقد أخبر بأن امرأته ولدت بنتا له .

البر : يقول ابن العربي : فعل كل خير من أي ضرب كان .

ابن منظور ، لسان العرب ، تحت مادة " برر " .

[1] ش : " من ذلك " .

[2] ش : " احتيج " .

[3] ش : " على " : ساقطة .

والله ما زيد بنام صاحبه ولا مخالط الليان جانبه [4] [الرجز]

(4) ابن الأنباري ، أسرار العربية ، تحقيق محمد بهجة البيطار ، ص ٩٩ ، ١٠٠ – ١٠١ :

والله ما ليلي بنام صاحبه

لم أعثر على صاحبه. التقدير : " والله ما ليلي بليل مقول فيه : " نام صاحبه " " ، إلا أنهم حذفوا الموصوف وأقاموا الصفة مقامه ، ثم حذفوا الصفة التي هي " مقول فيه " فأوقعوا المحكي بها موقعها . فدخل حرف الجر على هذا الفعل لفظا ، فلا يكون فيه دليل على الاسمية .

ابن الأنباري ، الإنصاف في مسائل الخلاف ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مسألة (١٤) ، جـ١/١١٢ : والله ما ليلي . لم أقف لهذا البيت على نسبة إلى قائل معين. و " الليان " – بفتح اللام والياء جميعا– أحد مصادر " لان " تقول : " لان فلان يلين لينا وليانا " إذا سهل . ومحل الاستشهاد بالبيت قوله: " بنام " حيث دخل حرف الجر وهو الباء على الفعل في اللفظ . وقد علم أن حرف الجر مختص بالدخول على الأسماء ، فلزم تقدير اسم يكون معمولا لحرف الجر . وتقدير الكلام : " ما ليلي بليل مقول فيه:

" نام صاحبه " ". وقد روى البصريون هذا البيت لإبطال حجة الكوفيين القائلين : " إن " نعم وبئس " اسمان بدليل دخول حرف الجر عليهما " .

ابن جني ، الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، جـ ٢ /٣٦٦ ، ٣٦٧ :

الرواية المشهورة : والله ما ليلي بنام صاحبه . و" الليان " بكسر اللام " الملاينة " ، وبفتحها " اللين والدعة " . فقد قيل فيه : " إن " نام صاحبه " علم اسم لرجل " .

ابن الشجري ، الأمالي الشجرية ، جـ٢ / ١٤٨ : ما ليلي .

ابن منظور ، لسان العرب ، تحت مادة " نوم " :

تالله ما زيد بنام صاحبه ولا مخالط الليان جانبه

قيل : " إن " نام صاحبه " علم اسم رجل " .

ابن يعيش ، شرح المفصل ، جـ٣ / ٦٢ :

ما ليلي . لم أقف على قائل البيت . وقد قيل : إنه علم اسم رجل ، وقيل : إنه على حذف الموصوف ، كأنه أراد: " ما ليلي برجل نام صاحبه " ، ثم حذف الموصوف .

الأشموني ، شرح الأشموني ، جـ٢ / ٣٠ :

عمرك ما ليلي ـ القناني قائل هذا البيت.

البغدادي ، الخزانة ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، جـ٩/ ٣٨٨–٣٨٩ :

الأصل : " والله ما زيد برجل نام صاحبه " [1] فحذف الموصوف وإن كانت الصفة غير محضة[2] ، أو على الحكاية[3] . وكذلك أيضا قول الآخر :

فقد بيدلت ذاك[4] بنعم بال[5] [الوافر]

والله ما ليلي . على أن حرف الجر داخل على محذوف، أي : " بمقول فيه : " نام صاحبه " " . فحذف القول وبقي المحكي به .

• السيرافي ، شرح أبيات سيبويه ـ تحقيق محمد علي سلطاني، جـ٢ / ٤١٦ ، ٤١٧ :

قال سيبويه في الإدغام ، قال القناني :

عمرك . يقول : ما زيد برجل نام صاحبه ، فحذف الموصوف، وأقام الصفة مقامه . يريد أن الذي يصاحبه في السفر لا ينام لأنه هو قليل النوم متيقظ ، جلد لا يكسره السفر ولا ترخيه سرى الليل ولا يلين جانبه من تعب ولا عمل ، يرعى النجوم لئلا يضل في سيره .

الشربيني ، شواهد القطر ، ص ٥ :

ما ليلي ، مخالط . الصابى قال البيت .

العيني، المقاصد النحوية ، جـ ٤ / ٣ :

عمرك ما ليلى بنام صاحبه . لم أقف على اسم الراجز .

المرصفي ، رغبة الآمل ، جـ٤ / ٨٠ .

[1] م : " الأصل ... صاحبه " : ساقطة .

[2] م : " وان كانت ... محضة " . ه ش : " والصفة غير محضة " .

فإن كان الموصوف معرفة، كان الغرض من الوصف التخصيص لأن الاشتراك يقع فيها . ألا ترى أن المسمين بـ " زيد " ونحوه كثير. فإذا قال : " جاءني زيد " لم يعلم أيهم يريد ، فإذا قال : " زيد العاقل " ، أو " العالم " أو " الأديب " وما أشبه ذلك فقد خصه من غيره .

ابن الأنباري ، أسرار العربية ، تحقيق محمد بهجة البيطار . ص ٢٩٣ .

صفات محضة تعني : صفات محضة في الوصف.

ابن السراج ، الأصول في النحو ، تحقيق عبد الحسين الفتلي ، جـ ٢ / ٢٦ .

[3] م : " أو على الحكاية " : ساقطة .

[4] م : " ذاك " : مدرجة في الحاشية اليسرى .

[5] ش : فقد بدلت داك بنعم بال وأيام لياليها قصار

ظاهره مخالفه ما ذكرناه من أن " نعم " فعل من حيث دخل عليها حرف الجر وأضيفت[1] إلى ما بعدها . فحملت ذاك[2] على أن تكون اسما[3] وانتقلت عن أصلها وحينئذ فعل بها[4] ذلك. وأتيت لذلك بالنظير وهو قولهم : "ما رأيته مذ شب إلى دب[5] " [6]

وقولي

[وفي " نعم " أربع لغات][7]

ق : فقد بدلت ذاك بنعم بال		وأيام لياليها قصار

أبو حيان ، منهج السالك ، تحقيق سدني جليزر ، ص ٣٨٧ :

كون " نعم " مضافا – كما هو في البيت – دليل من الأدلة التي قدمها الكوفيون ليبرهنوا على أن " نعم " بئس " اسمان.

[1] ش : " واضيف " .

[2] ش : " فحرجت دلك " .

[3] ش : " تكون قد صارت اسما " .

[4] ش : " فيها " .

[5] م : " دب " . ه ش : " دب " .

[6] ق : "ما رايته مذ شب الى دب " .

سيبويه ، الكتاب ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، المجلد الثالث / ٢٦٩ :

وفي الحكاية قالوا : " مذ شب إلى دب " . وإن شئت : " مذ شب إلى دب " .

ابن منظور ، لسان العرب ، تحت مادة " شبب " : وفي المثل : " أعييتني من شب إلى دب " و " من شب إلى دب " ، أي : " من لدن شببت إلى أن دببت على العصا " . يجعل ذلك بمنزلة الاسم بإدخال " من " عليه ، وإن كان في الأصل فعلا .

[7] ق : " وفي نعم اربع لغات كسر النون وتسكين العين وهو الأكثر وفتحها وتسكين العين وفتح النون وكسر العين وكسرهما معا " .

أما كسر " النون " وتسكين " العين" فهو من الكثرة بحيث لا يحتاج[8] إلى تمثيل. وأما فتح " النون " وكسر " العين " فنحو قوله :

حالتي والناس[9] ـ قدما ـ إنهم[10] نعم الساعون في القوم الشطر[11] [الرمل]

---

(8) ش : " يحتاج " .

(9) ش : " خالتي والنفس " .

(10) م : " إنهم " : مدرجة في الحاشية اليسرى .

(11) طرفة ، ديوان طرفة بن العبد ، تحقيق وشرح كرم البستاني ، ص ٨٢ ـ ٦٨ :

خالتي والنفس ، قدما ، أنهم نعم الساعون في القوم الشطر

الشطر : الواحد : شطير. مطلع القصيدة : " اصبري إنك من قوم صبر " . وطرفة يصف أحواله وتنقله في البلاد ولهوه .

طرفة ، ديوان طرفة بن العبد البكري ، شرح الأعلم الشنتمري. ص ٧٢ :

خالتي والنفس ، قدما ، إنهم نعم الساعون في القوم الشطر

يقول : نفسي فداء لبني قيس على ما أصاب الناس من أمر يسرهم أو يضرهم. والسر والضر : السراء والضراء . وقوله : " في القوم الشطر " يعني : البعداء من الناس والغرباء . وواحد " الشطر " : شطير . وأصل " الشطر " : الناحيه . وكل من بعد عن أهله ، فقد أخذ في ناحية من الأرض . يقول : " سعيهم في الغرباء أحسن سعي " .

سيبويه ، الكتاب ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، المجلد الرابع / ٤٤٠ :

وقال طرفة :

ما أقلت قدم ناعلها نعم الساعون في الحي الشطر

أقلت : حملت . أي : ما أقلتني قدماي ، أي : طول الحياة. والشطر بضمتين : جمع شطير، وهو الغريب البعيد. والشاهد فيه كسر عين " نعم " لغة في " نعم " .

ابن الشجري ، الأمالي الشجرية ، جـ٢/١٥٧ :

ما أقلت قدمي إنهم نعم الساعون في الأمر المبر

المبر : الغالب . يقال : أبر عليه، أي : غلبه . الإبرار – الغلبة.

ابن منظور ، لسان العرب ، تحت مادة " برر " .

ابن مزاحم ، وقعة صفين ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، ص ٢١٦ :

ما أقلت قدماي ، إنهم نعم الساعون في الحي الشطر

أقلت : حملت ، أي : ما أقلتني قدماي ، أي : طول الحياة . و " نعم " بكسرتين ففتح : لغة في " نعم " . والشطر بضمتين : جمع شطير وهو الغريب البعيد . ويروى : " خالتي والنفس قدما " ، على أن تكون " خالتي " مبتدأ خــبره " فــداء " فــي البيت السابق.

أبو حيان ، منهج السالك ، تحقيق وشرح سدني جليزر ، ص ٣٨٧ ، ٤٥٨ :

حالتي والنفس ، نعم ، الشطن . نعم على الأصل .

شطن عنه : بعد . شطون وشطين : بعيد . قال ابن سيده : المعروف " الشطير " بالراء .

ابن منظور ، لسان العرب ، تحت مادة " شطن " .

البغدادي ، خزانة الأدب ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، جـ٩/٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨ :

نعم الساعون في الأمر المبر

على أن طرفة استعمل " نعم " على الأصل ، بفتح النون وكسر العين . " نعم " كـ " علم " . أنشد أبو علي لطرفة :

ففداء لبني قيس علـــى   ما اصاب الناس من سر وضر

مـــا أقلت قدمي إنهـــم   نـــعم الساعون في الأمر المبر

وقوله : " ففداء لبني قيس " أي : أنا فداء لهذه القبيلة. و " السر والضر " بضمهما : السراء والضراء . " ما " دوامية الإقلال : الرفع . قدمي فاعل " أقلت " ، وروي " قدماي " بالتثنية . وعليهما فمفعول " اقلت " محذوف ، التقدير : اقلتـــني . و " إنهم " تعليل لقوله " ففداء " . وروي أيضا :

ما أقلت قدم ناعلها

و " الناعل " : لابس النعل . و " المبر " : اسم فاعل من " أبر فلان على أصحابه ، أي : غلبهم " . أي : هم نعم الساعون في الأمر الغالب الذي عجز الناس عن دفعه . والمروي في ديوان طرفة :

خالتي والنفس قدما إنهم   نعم الساعون في القوم الشطر

أنزل الخالة منزلة الأم لأمر ما . و " قيس " أبو قبيلة الشاعر ، وإنما جعل نفسه فداء لبنيه لأنهم يتبادرون في إغاثة الملهوف .

الزبيدي ، تاج العروس ، تحت مادة " نعم " :

" نعم " و " بئس " فعلان ماضيان لا يتصرفان تصرف سائر الأفعال لأنهما استعملا للحال بمعنى الماضي فـ"نعم " مدح و " بئس " ذم . وفيهما اربع لغات ، الأولى " نعم " كـ " علم " ، ومنه قول طرفة :

ما أقلت قدماي انهم   نعم الساعون في الأمر المبر

هكذا أنشدوه كـ " علم " جاءوا به على الصل . ولم يكثر استعماله عليه .

وأما فتح " النون " وتسكين " العين " فلأن كل فعل بكسر العين يجوز ذلك فيه[1] . وأما كسر " النون " و " العين " فمنه قوله[2] تعالى : " إن تبدوا الصدقات فنعما هي "[3]. وحكى الأخفش[4]: " بئس[5] الرجل زيد " و " بيس[6] الرجل زيد " [7]

---

[1] ش : " فيه ذلك " .

[2] م : " فمنه قوله " . ه ش : " فقوله " .

[3] ق : " إن تبدوا الصدقات فنعم ما هي " .

من سورة " البقرة " ٢/٢٧١ .

ابن عقيل ، شرح ابن عقيل ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، جـ٢/١٦٦ :

تقع " ما " بعد " نعم " و " بئس " ، فتقول : " نعم ما " أو : " نعما " و " بئس ما " . ومنه قوله تعالى : " إن تبدوا الصدقات فنعما هي " .

[4] ش : " الأخفش رحمه الله " .

[5] ش : " بئس " .

[6] ش : " بئس " .

[7] أبو حيان ، منهج السالك ، تحقيق وشرح سدني جليزر ، ص ٣٨٨ : وحكى الأخفش وأبو علي عن بعض العرب في " بئس " " بيس " أصله " بئس " فخففت الهمزة بأن جعلت بين الهمزة والياء ،ثم سكنت بعد التسهيل وأخلصت ياء .

وقولي

[فإن كان المذكر قد كني به عن مؤنث ألحقتهما علامة التأنيث إن شئت][1]

مثال ترك إلحاق علامة التأنيث قوله تعالى : " جهنم يصلونها فبئس[2] المهاد "[3] . فـ "المهاد" وإن كان مذكرا قد كني به عن مؤنث لأن " جهنم " مؤنثة – أعاذنا الله منها – لكن لم تلحق علامة التأنيث رعيا للفظ " المهاد " من التذكير[4] . ومن رعى[5] المعنى ألحق علامة التأنيث كما فعل في بيت ذي الرمة[6] الذي ذكرته[7] في الكتاب[8]

---

[1] ق : يعني " نعم " و " بئس " .

[2] م : " وبئس " : الباء والهمزة غير واضحتين . ه ش : " وبئس " .

[3] من سورة " ص " ٣٨ / ٥٦ .

هاول ، قواعد اللغة العربية الفصحى (الأصيلة) ، جـ٢ ، جـ٣ (مجلد واحد) / ٢٢٠ :

" ومأواهم جهنم وبئس المهاد "

[4] ش : " من التذكير " : ساقطة .

[5] ش : " راعى " .

[6] غيلان بن عقبة العدوي ، شاعر أموي .

ذو الرمة ، ديوان ذي الرمة ، تحقيق وتعليق عبد القدوس أبو صالح ، جـ١ (صفحة الغلاف) / ١٥ .

[7] م : " الذي ذكرته " . ه ش : " المذكور " .

[8] ق :

أو حرة عيطل ثبجا مجفرة دعايم الزور نعمت زورق البلد

فالزورق مذكر لكن الحقت العلامة لما كني به عن الحرة.

ذو الرمة ، ديوان ذي الرمة ، تحقيق وتعليق عبد القدوس ابو صالح ، جـ١/١٧٤ ، ١٦٦ :

أو حرة عيطل ثبجاء مجفرة دعائم الزور نعمت زورق البلد [البسيط]

وقولي

[وقد حكى الأخفش[1] ظهور الضمير عن قوم من العرب] [2]

قوله : " أو حرة " : أو كريمة . و " عيطل " : طويلة العنق . ثبجاء : ضخمة الثبج . الثبج : الوسط . وقوله : " مجفرة " : ضخمة الوسط . و " دعائم " [الزور] : الضلوع . و " الزور " : عظم الصدر .

ذو الرمة ، في القصيدة التي منها هذا البيت ، يمدح هلال بن أحوز التميمي .

ابن يعيش ، شرح المفصل ، جـ٧ / ١٣٦ ، ١٣٧ :

دعائم .

هذا البيت من قصيدة لذي الرمة مدح بها بلال بن أبي بردة. الشاهد فيه قوله : " نعمت زورق البلد " أنث الفعل مع أنه مسند إلى مذكر وهو " زورق البلد " لأنه يريد به الناقة ؛ فأنث على المعنى. ثبجاء : عظيمة السنام .

المجفرة : العظيمة الجنب . دعائم الزور : قوائمها . وانتصب " دعائم الزور " على التشبيه بالمفعول بـه ، فـهو من بـاب " الحسن الوجه " . وقيل انتصابه على التمييز . وهو ضعيف لأنه معرفة .

أبو حيان ، منهج السالك، تحقيق وشرح سدني جليزر . ص ٤٠٠ . ٤٥٥ :

دعائم . يعني بـ " الحرة " الناقة .

الزبيدي ، تاج العروس ، تحت مادة " نعم " .

المرصفي ، رغبة الآمل ، جـ١/١٧٤ :

مجفرة . الزورق : القارب الصغير . يقول : " نعمت سفينة المفازة " .

هاول ، قواعد اللغة العربية الفصحى (الأصيلة) ، جـ٢ ، جـ٣ (مجلد واحد) / ٢٢٧ :

دعائم .

[1] الأخفش الأوسط ، ابو الحسن ، سعيد بن مسعدة .

شوقي ضيف ، المدارس النحوية ، ص ٩٤ .

[2] ق :

" وإذا كان فاعلهما مضمرا لم يظهر في حال تثنية ولا جمع ، نحو قولك : " نعم رجلين الزيدان " و " نعم رجالا الزيدون " لأنهم استغنوا بتثنية التمييز وجمعه عن ذلك " .

سيبويه ، الكتاب ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، المجلد الثاني / ١٧٩ :

واعلم أنك لا تظهر علامة المضمرين في " نعم " . لا تقول : " نعموا رجالا " يكتفون بالذي يفسره .

حكى ذلك في كتابه " الكبير[3] "عن ناس من بني أسد[4] فصحاء، قال : " لقيتهم ببغداد[5] منهم: " أبو محمد وأبو صالح " . إلا أنه ارتاب في فصاحتهم[6] لمخامرتهم أهل الحاضرة.

قولي

[ولا يجوز دخول " من " عليه الا في ضرورة][1]

أعني أنه[2] لا يجوز أن تقول : " نعم من رجل " . وسبب ذلك أنـه أشبه التمييز المنقول ، لأن الأصل : " نعم الرجل " فجعلت ضمير الرجل فاعلا ، ونقلت الرجل عن أن يكون فاعلا ، ونكرتـه ، ونصبته على التمييز . فأشبه التمييز المنقول من الفاعل أو المفعول . نحو قولك : " تصبب زيد عرقا " الأصل : " تصبب عرق زيد " . ونحو قوله تعالى[3] : "وفجرنا الأرض عيونا"[4] الأصل : " وفجرنا عيون

ابن السراج ، الأصول في النحو ، تحقيق عبد الحسين الفتلي ، جـ١/١٣٨ :

لا يجوز أن تقول : " قومك نعموا أصحابا " ، ولا " قومك بئسوا اصحابا " ، ولا " أخـواك نعمـا رجلـين " ، ولا " بئسا رجلين " .

[3] ش : " الكبير " : ساقطة .

لما رأى الأخفش اهتمام تلاميذه الكوفيين جميعا بالمسائل المتفرقة في النحو والصرف صنع لهم كتاب " المسائل الكبير " .

شوقي ضيف ، المدارس النحوية ، ص ٩٤ .

[4] ش : " أسد " : أصابها تلف .

[5] م : " ببغذاد " .

[6] م : " في فصاحتهم . ، ش : " فيهم " .

[1] ق : يعني دخول " من " على التمييز .

[2] م : " انه " : مدرجة في الحاشية اليسرى .

[3] ش : " ونحو قوله تعالى " : ساقطة .

الأرض ". فكما لا يقال : " تصبب زيد من عرق " و " فجرنا الأرض من عيون " كذلك لا يقال : " نعم من رجل زيد " [5] .

فأما قوله :

فنعم المرء من رجل تهامي[6] [الوافر]

---

[4] من سورة " القمر " ٥٤ / ١٢ :

" وفجرنا الأرض عيونا فالتقى الماء على أمر قد قدر "

[5] ب : " نعم من رجل زيد " شاذ .

[6] ش : " تهام " .

ق :

تخيره ولم يعدل سواه فنعم المرء من رجل تهامي

دخول " من " على التمييز ضرورة .

ب :

تخيره ولم يعدل سواه فنعم المرء من رجل تهام

ابن منظور ، لسان العرب ، تحت مادة " تهم " :

تهام . وشاهد " تهام " قول ابي بكر بن الأسود المعروف بابن شعوب الليثي ، وشعوب أمه .

ابن هشام ، أوضح المسالك ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . المجلد الثالث / ٢٧٨ :

فنعم المرء من رجل تهامي

هذا الشاهد من كلام أبي بكر الأسود بن شعوب الليثي . وقيل : لبجير بن عبدالله بن سلمه الخير بن قشير . ومحل الشاهد قوله : " فنعم المرء من رجل " حيث جمع بين فاعل " نعم " الظاهر وهو قوله " المرء " وبين التمييز ، وهو قوله : " من رجل " . وهذا التمييز قد أفاد معنى لم يفده الفاعل بواسطة نعته بكونه منسوبا إلى تهامة .

ابن يعيش ، شرح المفصل ، جـ٧ / ١٣٣ :

ونعم ، تهام . فقوله " من رجل تهام " كقوله " رجلا " لأن " من " تدخل على التمييز ؛ وذلك كله من ضرورة الشعر . والبيت للأسود بن شعوب .

أبو حيان ، منهج السالك ، تحقيق وشرح سدني جليزر ، ٣٩٤ . ٤٥٧ :

فنعم الحي من حي تهام

البيت لأبي بكر بن الأسود . وهو حجة من يجيز الجمع بين الفاعل الظاهر والتمييز ، إذا أفاد الأخير معنى لا يفيده الفاعل .

الأشموني ، شرح الأشموني ، جـ١ ، جـ٢ / ٤٤٦ ، ٣٩ :

فلم ، تهامي . قاله أبو بكر بن الأسود المعروف بابن شعوب وهي أمه . والشاهد في " من رجل " : فإن " من " فيه ليس للتمييز ، وإنما هي للتبعيض ، فكأنه قال : " ونعم المرء الذي هو بعض الحي التهامي " ، أي : جزء منه.

الدجني ، ظاهرة الشذوذ في النحو العربي ، ص ٤٣٢ :

تهامي . قال ابن عصفور : " لا يجوز دخول " من " على التمييز إلا في شذوذ من الكلام ، أو في ضرورة .

الدرة ، فتح رب البرية ، جـ١ / ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ :

البيت من البحر الوافر ، واختلف في قائله ، فقيل : هو لأبي بكر بن الأسود المعروف بابن شعوب الليثي ؛ وشعوب أم الأسود . وقيل : هو لبجير بن عبد الله بن سلمة الخير بن قشير ؛ من قصيدة يرثي بها هشام بن المغيرة وكان من أشراف قريش . قيل : إنه لما هلك نادى مناد بمكة : اشهدوا جنازة ربكم ، أي : سيدكم. فقال بجير أبياتا منها بيت الشاهد . تخيره : اختاره وانتخبه . ويروى : تعمده ؛ بمعنى : قصده وتكلف ذلك .

لم يعدل سواه : وهنا تأويلان : فإما أن يكون قد اراد : ولم يعدل إلى سواه ، يعني : لم يمل ولم يتوجه إلى غيره. وإما أن يكون قد أراد : ولم يعدل به سواه ، يعني : لم يسو بين هشام وغيره . تهامي : بفتح التاء منسوب إلى تهامة بكسر التاء . وكان من حقه أن يقول تهامي بكسر التاء وتشديد ياء النسبة كما يقول : عراقي وحجازي ، ولكنهم خصوا هذه الكلمة عند النسبة اليها بحذف إحدى ياءي النسب ، وفتحوا أوله عوضا عن هذه الياء المحذوفة ، وإيذانا بالمخالفة . وتهامة بلاد غربي الحجاز ، والنسبة اليها تهامي وتهام ، والجمع تهاميون وتهامون. يقول : إن الموت قد نقب عن ممدوحه ؛ فأخذه حالة كونه متخيرا له ، ولم يرض بغيره بديلا منه .ثم يمدحه بقوله : نعم المرء هشام بن المغيرة مخصوصا بالمدح من بين أهل تهامة . والشاهد في البيت قوله (نعم المرء من رجل) حيث جر تمييز فاعل " نعم " بـ " من " الزائدة ، وإنما جر لأنه ليس محولا عن الفاعل في الصناعة ، وإن كان محولا عنه في المعنى. إذ معنى الكلام " نعم الرجل التهامي " . ويستشهد به أيضا على الجمع بين الفاعل الظاهر لـ " نعم " وبين التمييز .

الغلاييني ، جامع الدروس العربية ، جـ١ / ٨٤ :

فلم .

الآمدي ، المؤتلف والمختلف ، تصحيح وتعليق كرنكو ، ص ٥٩ : ومنهم بحير ، بالحاء غير معجمة بن عبدالله بن عامر بن سلمة الخير بن قشير بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة ، وكان رئيسا شاعرا.

ففيه شذوذان : أحدهما إدخال " من " على التمييز ، والآخر الجمع بين التمييز والفاعل الظاهر وهو " المرء " . وكأن الذي سهل دخول " من "[1] ظهور الفاعل لأن التمييز إذ ذاك لا يشبه المنقول

وقولي

[وأغنى العموم عن الرابط][2]

أعني : عموم الفاعل. ألا ترى أنك إذا قلت : " زيد نعم الرجل " إنما تريد بـ " الرجل " جميع جنس الرجال . وجعلت " زيدا " جميع جنس الرجال مبالغة في المدح . وأمن اللبس إذ لا يتوهم بـ " الرجل " على هذا المعنى أنك قصدت به غير " زيد ". ونظير ذلك في إغناء العموم عن الرابط[3] قول الشاعر :

ألا ليت شعري هل إلى أم مالك   سبيل ، فأما الصبر عنها فلا صبرا[4]   [الطويل]

[1] ش : " من على التمييز " .

[2] ق : " وإذا تقدم اسم الممدوح أو المذموم على الفعل كان مبتدأ والجملة بعده في موضع الخبر ، واغنى العموم عن الرابط " .

ب : " واغنى العدم يعنى العموم الذي في الفاعل لانه يراد به الجنس " .

[3] ش : " الربط " .

[4] م . " صبرا " . ه ش : " صيرا " .

ابن ميادة ، شعر ابن ميادة ، جمع وتحقيق الدليمي ، ص ٤٨ ، ٤٦ :

أم جحدر . قال ابن ميادة القصيدة التي منها هذا البيت حين خرج إلى الشام .

سيبويه . الكتاب ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون . المجلد الأول / ٣٨٦ :

أم معمر ، الصبر . وصوابه " أم جحدر " وهي صاحبته . والشاهد فيه نصب " الصبر " على المفعول له ، والتقدير : مهما ذكرت شيئا للصبر ومن أجله فلا صبر لي . بنو تميم يرفعون ، فيقولون : أما العلم فعالم . كأنه قال : فأنا أو فهو عالم به .

سيبويه ، الكتاب ، شرح الشنتمري ؛ جـ١/١٩٣ :

أم معمر ، الصبر . ولو رفع بالابتداء لكان حسنا ، وكان يكون التقدير : فأما الصبر عنها فلا صبر لي به ، أي: لا احتمله .

ابن الشجري ، الأمالي الشجرية ، جـ١ ، جـ٢ / ٢٨٦ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ :

أم معمر . ويقال ايضا " أم جحدر " . " الصبر " مبتدأ الجملة الاسمية ، وجملة " لا " واسمها وخبرها خبر " الصبر " . خبر " لا " محذوف ، يعني : " فلا صبر لي " . ولا عائد من الجملة على المبتدأ " الصبر " لدخوله تحت " الصبر " الثاني .

ابن هشام ، أوضح المسالك ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، المجلد الأول/١٩٩ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ،

٢٠٠ : أم جحدر . وجملة الخبر فلا بد من احتوائها على معنى المبتدأ الذي هي مسوقة له ، وذلك بأن تشتمل على اسم بمعناه ، نحو : " زيد قائم أبوه " ، أو على اسم بلفظه ومعناه ، نحو قوله تعالى من سورة " الحاقة " ٦٩/١ : " الحاقة ما الحاقة " ، أو على اسم أعم منه ، نحو : " زيد نعم الرجل " ، وقول ابن ميادة :

فأما الصبر عنها فلا صبرا

الشاهد فيه قوله : " أما الصبر فلا صبر " وبهذه العبارة يستشهد النحاة على شيئين : أولهما : أن المبتدأ الواقع بعد " أما " يجب أن تقع الفاء الزائدة في خبره . فإن جاء الخبر غير مقترن بالفاء كان ذلك شذوذا لا يقاس عليه.

وثانيهما : أن الرابط بين جملة الخبر والمبتدأ قد يكون عموم الخبر حيث يصدق على المبتدأ وغيره . وبيان ذلك ههنا أن جملة " لا صبر لي " في محل رفع خبر عن " الصبر " والرابط بينهما هو العموم في اسم " لا " ، لأن النكرة الواقعة بعد النفي تفيد العموم . فقد نفى بجملة " لا " الصبر بجميع أنواعه ، والصبر عنها الواقع مبتدأ بعض أنواع الصبر . قال ابن جني : " الصبر عنها بعض الصبر لا جميعه ، وقوله : " لا صبر " نفي للجنس أجمع ، فدخل الصبر عنها ، وهو البعض ، في جملة ما نفى من الجنس " .

ابن هشام ، مغني اللبيب ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، جـ٢ / ٥٠١ :

أم جحدر . الرابط فيه إعادة المبتدأ بلفظه ، وليس العموم فيه مرادا ، إذ المراد أنه لا صبر له عنها ، لا أنه لا صبر له عن شيء .

ابن يعيش ، شرح المفصل ، جـ٧ / ١٣٥ :

أم معمر . الصبر عنها بعض الصبر لا جميعه .

الأصبهاني ، الأغاني ، جـ ٢ / ٢٧٥ ، ٢٧٦ :

وقال ابن ميادة :

ألا ليت شعري هل إلى أم جحدر سبيل. فأما الصبر عنها فلا صبرا

السيوطي . شرح شواهد المغني ، تصحيح وتعليق التركزي الشنقيطي ، القسم الثاني / ٨٧٦، ٨٧٧ :

فقوله : " فلا صبر " جملة في موضع خبر المبتدأ الذي هو " الصبر " ، ولا ضمير فيـه[1] عائد عليه لأن عموم الصبر المنفي عنه وعن غيره يدخل فيه نفي صبره عنها . ولا يتصور أن يكون الرابط هنـا تكرر[2] لفظ الصبر . لأن الصبر الثاني لو كان هو الأول لم يكن بد من إدخال " لام التعريف " عليه التي تعطي أنك أردت المعهود في اللفظ . وأيضا فإن " لا " التي للتبرئة لا يكون الاسم الذي بعدها إلا نكرة يراد بها العموم

وقولي

[وإن تأخر عنه جاز فيه أن يكون مبتدأ والجملة قبله خبره][3]

إنما ساغ ذلك لأن تقديم الخبر على المبتدأ وهو جملة سائغ . قال الفرزدق :

إلى ملك ، ما أمه من محارب   أبوه، ولا كانت كليب تصاهره[4]   [الطويل]

كان رماح بن أبرد المعروف بابن ميادة بتشبيب بأم جحدر بنت حسان المرية إحدى نساء بني جذيمة بن غيظ . فحلف أبوها ليخرجنها إلى رجل من عشيرته ولا يزوجها بنجد . فقدم عليه رجل منهم بالشام فزوجه إياها . فلقي عليها ابن ميادة شدة ، فلما خرج بها زوجها نحو بلاده اندفع يقول :

ألا ليت شعري هل إلى أم جحدر   سبيل فأما الصبر عنها فلا صبرا

السيوطي ، همع الهوامع ، تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم ، جـ٢ / ١٩ :

ام معمر . الرابط فيه إعادة المبتدأ بلفظه ، وليس العموم فيه مرادا ، اذ المراد انه لا صبر له عنها ، لا أنه لا صبر له عن شيء .

قصة ابن ميادة مع أم جحدر توجد في " أمالي الزجاجي " تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، الطبعة الأولى ، ص ٢٠٨ – ٢١١ .

[1] ش : " فيها " .

[2] ش : " تكرار " .

[3] ق : " وإن تأخر اسم الممدوح أو المذموم عن الفعل " .

ب : " فان تأخر يعني المخصوص " .

[4] الفرزدق . ديوان الفرزدق . المجلد الأول / ٢٥٠ . ٢٤٨

أبوها : والبيت من قصيدة للفرزدق مدح بها الوليد بن عبد الملك .

ابن سلام ، طبقات فحول الشعراء ، شرح محمود محمد شاكر ، السفر الأول / ٣٦٧ : وهو من شواهد التعقيد بالتقديم والتأخير . يمدح الوليد بن عبد الملك . " ما أمه من محارب " ، أي : ليست من بني محارب.

ابن عقيل ، شرح ابن عقيل ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، جـ١/٢٣٠ ، ٢٣١ :

محارب : ورد في عدة قبائل : أحدها من قريش ، والثاني من قيس عيلان ، والثالث من عبد القيس . كليب، بزنة التصغير، اسم ورد في عدة قبائل أيضا : أحدها في خزاعة ، والثاني في تغلب بن وائل ، والثالث في تميم، والرابع في النخع ، والخامس في هوازن .

" ما " نافية تعمل عمل " ليس " . " أمه " أم – اسم " ما " . " من محارب " جار ومجرور متعلقان بخبر " ما " المحذوف . جملة " ما " ومعموليها في محل رفع خبر مقدم . " أبوه " أبو : مبتدأ مؤخر . جملة المبتدأ وخبره في محل جر نعت لـ " ملك " . في هذا البيت شاهد للنحاة وشاهد لعلماء البلاغة : فأما النحاة فيستشهدون به على تقديم الخبر ، وهو جملة " ما أمه من محارب " على المبتدأ ، وهو " أبوه " . والتقدير : إلى ملك ابوه ليست أمه من محارب . وأما علماء البلاغة فيذكرونه شاهدا على التعقيد اللفظي الذي سببه التقديم والتأخير .

ابن هشام ، مغني اللبيب ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، جـ١ / ١١٦ :

إن تقدم الخبر الواقع جملة قليل ، كقوله :

إلى ملك ما أمه من محارب　　ابوه ، ولا كانت كليب تصاهره

الأصبهاني ، الأغاني ، تحقيق العزباوي وغنيم ، جـ٢١/٣٠٨ :

إلى ملك ما أمه من محارب　　أبوه ، ولا كانت كليب تصاهره

لعل تركيب البيت السليم : إلى ملك ابوه محارب ، ما أمه من كليب ، ولا كانت تصاهره . وليس بعد ذلك تعسف.

البغدادي ، شرح أبيات المغني ، تحقيق عبد العزيز رباح / أحمد يوسف دقاق ، جـ٣ / ٣٤ ، ٣٥ .

السيوطي ، شرح شواهد المغني ، تصحيح وتعليق التركزي الشنقيطي، القسم الأول / ٣٥٧ .

السيوطي ، همع الهوامع ، تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم ، جـ ٢ / ٩١ .

العيني ، المقاصد النحوية ، المجلد الأول / ٥٥٥ ، ٥٥٦ :

قوله : " إلى ملك " يتعلق بقوله : " أسوق مطيتي " في البيت السابق :

رأوني ، فنادوني ، أسوق مطيتي

وأراد بالملك الوليد بن عبد الملك بن مروان . ونقل ابن الشجري الإجماع على جواز تقديم الخبر إذا كان جملة ، وليس كذلك فإن فيه خلافا عن الكوفيين .

التقدير[1] : " أبوه ما أمه من محارب " ، فقدم

وقولي

[وأن[2] يكون خبر ابتداء مضمر[3] ، أو مبتدأ والخبر محذوف][4]

إنما ساغ تكلف إضمار[5] الخبر أو المبتدأ مع إمكان أن لا يكون في الكلام حذف ، لأن " نعم" للمدح و " بئس " للذم ، وتكثير الجمل وإطالة الكلام مما يناسب المدح والذم لأنهما مقاما إسهاب وإطالة

وقولي

[1] ش : " والتقدير " .

[2] ش : " اوان " .

[3] م : " مضمر " : ساقطة .

[4] ق : " وان يكون خبر ابتدآ مضمر أو مبتدأ والخبر محذوف تقديره الممدوح زيد " .

[5] م : " اضمار حذف " .

[وكل فعل ثلاثي يجوز[1] أن يبنى على وزن " فعل "][2] إلى آخره

من ذلك قوله تعالى : "كبرت كلمة تخرج من أفواههم "[3] . ألا ترى أن فاعل[4] كبرت " مضمر على شريطة التفسير بما بعده ؛ ولا يعود الضمير على ما بعده إلا في أبواب معلومة ، منها : باب " نعم وبئس " . فلولا أن " كبرت كلمة " بمنزلة " نعم رجلا " لم يجز ذلك .

المخطوطات

التي اطلعت عليها

- ابن عصفور (علي بن مؤمن) :

---

[1] ق : " يجوز فيه " .

[2] ق : " وكل فعل ثلاثي يجوز فيه أن يبني على وزن فعل بضم العين ويراد به معنى المدح أو الذم وذلك في الأفعال التي يجوز التعجب منها بقياس ويكون حكمه إذ ذاك كحكم نعم وبئس في الفاعل والتمييز واسم الممدوح أو المذموم " .

[3] من سورة " الكهف " ١٨/٤ ، ٥ :

" وينذر الذين قالوا : اتخذ الله ولدا . ما لهم به من علم ، ولا لآبائهم ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، إن يقولون إلا كذبا " .

[4] ش : " فاعل " : ساقطة .

١- المقرب في النحو / سليمانية / شهيد علي باشا . الرقم : (٢٥٢٧) . الناسخ : عيسى بن أيوب ابن يوسف المصري . التاريخ : (٦٧٤) هـ .

٢- المقرب في النحو / سليمانية / يني جامع . الرقم : (١١٠٧) . الناسخ : أحمد بن أبي بكر بن أبي الفوارس بن منقذ . التاريخ : (٦٨٧) هـ .

٣- المقرب / سليمانية / لالالي . الرقم : (٣٥٢٣) . الناسخ : أحمد بن أحمد بن الحسين الهراوي. التاريخ : (٧٠٢) هـ .

٤- المقرب في النحو / طوبقابي سراي / أحمد الثالث . الرقم : (٢٢٦١) . الناسخ : علي بن آيبك الزيني الحنفي . التاريخ : (٧٢٥) هـ .

٥- المقرب في النحو / طوبقابي سراي / أحمد الثالث . الرقم : (٢١٩٩) . الناسخ : محمد بن عبد الرحيم السيجاسي . التاريخ : (٦٨٢) هـ .

٦- المقرب / فيض الله . الرقم : (٢٠٢٦) . الناسخ : برهان الدين الحنبلي .

٧- مقرب في النحو والتصريف / بايزيد عمومي . الرقم : (٦٣٩٠) . الناسخ : محمد بن أحمد بن مقدام بن أحمد بن شكر.

٨- المقرب في النحو / عاطف افندي . الرقم : (٢٦٢١).

٩- المثل على كتاب المقرب / سليمانية / عاشر افندي . الرقم : (٢/١٠٧١) . الناسخ : عبد الله ابن عبد العزيز الرلدوي . التاريخ : (٦٨٧) هـ .

١٠- شرح المقرب / جامعة استانبول . الرقم : (٦٣٣٥) .

١١- شرح المقرب / بغداد / مكتبة الأوقاف العامة . الرقم : (٤٥) - صورة عن نسخة جامعة استانبول (٦٣٣٥).

١٢- شرح المقرب في النحو / فاس / خزانة القرويين . الرقم : (٥١١ / ٤٠) . التاريخ : (٧٤٤)هـ

- أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف) :

١٣- التدريب في مثل التقريب / سليمانية / بشير أغا أيوب . الرقم : (١/١٧٣) . الناسخ : محمد بن يوسف بن أبي خية . التاريخ : (٧١٨) هـ .

١٤- التدريب في تمثيل التقريب / بايزيد عمومي . الرقم : (٦٤٧١) . الناسخ عبد الرحيم بن عبد الوهاب بن محمد بن الحباب . التاريخ : (٧٢٦) هـ .

- الغزي العامري (محمد بن عبد الرحمن) :

١٥- تشنيف المسامع بتراجم رجال جمع الجوامع / لندن / مكتبة المتحف البريطاني . الرقم : Oriental (٣٠٤٠) . اسم الناسخ غير واضح . التاريخ : (١١٩٠) هـ .

المراجع

١ - الآمدي (الحسن بن بشر) :

المؤتلف والمختلف ، تصحيح وتعليق كرنكو ، القاهرة ، مكتبة القدسي ، ١٣٥٤ هـ . (مع كتاب " معجم الشعراء " للمرزباني) .

٢ - ابن الأنباري (عبد الرحمن بن محمد) :

أسرار العربية ، تحقيق محمد بهجة البيطار ، دمشق ، مطبعة الترقي ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

٣ - ابن الأنباري (عبد الرحمن بن محمد) :

الإنصاف في مسائل الخلاف ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مسألة (١٤) ، الجزء الأول ، ١٩٨٢م .

٤ - ابن جني (عثمان بن جني) :

الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، الطبعة الثانية ، الجزء الأول والثاني والثالث ، لبنان - بيروت ، دار الهدى للطباعة والنشر .

٥ - ابن جني (عثمان بن جني) :

اللمع في العربية ، تحقيق حسين محمد محمد شرف ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، عالم الكتب ، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٦ - ابن حزم الأندلسي (علي بن أحمد) :

جمهرة أنساب العرب ، مراجعة وضبط لجنة من العلماء بإشراف الناشر ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .

٧ - ابن خالويه (الحسين بن أحمد) :

ليس في كلام العرب ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، الطبعة الثانية ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩م .

٨ - ابن الزبير (أحمد) :

صلة الصلة ، تحقيق وتعليق ليفي بروفنسال ، الرباط ، مطبعة الاقتصادية ، ١٩٣٧م .

٩ - ابن السراج (محمد بن السري بن سهل) :

الأصول في النحو ، تحقيق عبد الحسين الفتلي ، الجزء الأول والثاني ، بغداد ، مطبعة سلمان الأعظمي ، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

١٠ - ابن سلام (محمد بن سلام الجمحي) :

طبقات فحول الشعراء ، شرح محمود محمد شاكر ، السفر الأول ، القاهرة ، مطبعة المدني .

١١ - ابن شاكر الكتبي (محمد بن شاكر) :

فوات الوفيات ، تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد ، الجزء الثاني ، القاهرة ، مطبعة السعادة، ١٩٥١م .

١٢ - ابن الشجري (هبة الله بن علي) :

الأمالي الشجرية ، الطبعة الأولى ، الجزء الأول والثاني ، حيدر آباد الدكن / مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٤٩ هـ .

١٣ - ابن عصفور (علي بن مؤمن) :

المثل على كتاب المقرب ، تحقيق وشرح فتحية صلاح ، الطبعة الأولى ، المجلد الأول ، الرياض ، مطابع الفرزدق التجارية ، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .

١٤ - ابن عصفور (علي بن مؤمن) :

المقرب ، تحقيق أحمد عبد الستار الجواري / عبدالله الجبوري ، الطبعة الأولى ، الجزء الأول ، بغداد، مطبعة العاني ، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .

١٥ - ابن عصفور (علي بن مؤمن) :

المتبع في التصريف ، تحقيق فخر الدين قباوة ، الطبعة الثالثة ، الجزء الأول ، بيروت ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

١٦ – ابن عقيل (عبدالله بن عقيل) :

شرح ابن عقيل ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، الطبعة الرابعة عشرة ، الجزء الأول والثاني، دار اللغات ، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤م .

١٧ – ابن العماد الحنبلي (عبد الحي) :

شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، الجزء الخامس ، القاهرة ، مكتبة القدسي ، ١٣٥١ هـ .

١٨ – ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم) :

الشعر والشعراء ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار إحياء العلوم ، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤م .

١٩ – ابن قنفذ (أحمد بن حسن " هكذا وجد على صفحة الغلاف ") :

الوفيات ، تحقيق وتعليق عادل نويهض ، الطبعة الأولى ، بيروت ، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٧١ م .

٢٠ – ابن مزاحم (نصر بن مزاحم المنقري) :

وقعة صفين ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٦٥ هـ .

٢١ – ابن منظور (محمد بن مكرم) :

لسان العرب ، بيروت ، دار صادر ، ١٣٠٠ هـ .

٢٢ – ابن ميادة (الرماح بن أبرد) :

شعر ابن ميادة ، جمع وتحقيق محمد نايف الدليمي ، الموصل ، مطبعة الجمهورية ، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م .

٢٣ – ابن هشام (عبد الله بن يوسف) :

أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، المجلد الأول والثالث . بيروت ، دار الفكر .

٢٤ - ابن هشام (عبد الله بن يوسف) :

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، تحقيق مازن مبارك / محمد علي حمدالله ، مراجعة سعيد الأفغاني ، الطبعة الأولى ، الجزء الثاني ، دمشق ، دار الفكر ، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤م .

٢٥ - ابن هشام (عبد الله بن يوسف) :

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، الجزء الأول والثاني ، القاهرة، مطبعة المدني .

الأغاني ، تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي/ محمود محمد غنيم ، إشراف محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الحادي والعشرون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

٣٢ - الأصبهاني (علي بن الحسين) :

الأغاني ، شرح سمير جابر ، الطبعة الأولى . الجزء الحادي والعشرون ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م .

٣٣ - الأصبهاني (علي بن الحسين) :

الأغاني ، شرح عبد أ . علي مهنا ، الطبعة الأولى ، الجزء الثاني ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م .

٣٤ - الأعشى (ميمون بن قيس) :

ديوان الأعشى الكبير ، شرح وتعليق محمد محمد حسين ، بيروت ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٧٢م .

٣٥ - امرؤ القيس (امرؤ القيس بن حجر الكندي) :

ديوان امرئ القيس ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٥٨م .

٣٦ - الأنصاري (أحمد مكي) :

سيبويه والقراءات ، مصر ، دار المعارف ، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م .

٣٧ - الأنصاري المراكشي (محمد بن محمد) :

الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة ، تحقيق إحسان عباس ، السفر الخامس ، القسم الأول ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦٥م .

٣٨ - بروكلمان (كارل) :

تاريخ الأدب العربي ، ترجمة رمضان عبد التواب ، مراجعة السيد يعقوب بكر ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٥م .

٣٩ - البغدادي (اسماعيل) :

هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، المجلد الأول ، استانبول ، مطبعة وكالة المعارف ، ١٩٥١م .

٤٠ - البغدادي (عبد القادر بن عمر) :

خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، الطبعة الثانية ، الجزء الخامس ، القاهرة - مكتبة الخانجي / الرياض - دار الرفاعي ، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م . الطبعة الأولى، الجزء التاسع ، القاهرة - مكتبة الخانجي / الرياض - دار الرفاعي ، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .

٤١ - البغدادي (عبد القادر بن عمر) :

شرح أبيات مغني اللبيب ، تحقيق عبد العزيز رباح / أحمد يوسف دقاق ، الطبعة الأولى ، الجزء السادس ، دمشق ، منشورات دار المأمون للتراث ، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م . الجزء الثالث ، دمشق ، مكتبة دار البيان ، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م .

٤٢ - الدرة (محمد علي طه) :

فتح رب البرية / إعراب شواهد جامع الدروس العربية ، الجزء الأول ، حمص ، مطابع الإرشاد . ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م .

٤٣ - الدجني (فتحي عبد الفتاح) :

ظاهرة الشذوذ في النحو العربي ، الطبعة الأولى ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٤م .

٤٤ - ذو الرمة (غيلان بن عقبة العدوي) :

ديوان ذي الرمة ، تحقيق وتعليق عبد القدوس أبو صالح ، الطبعة الأولى ، الجزء الأول ، بيروت ، مؤسسة الإيمان ، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م .

٤٥ – الزبيدي (محمد مرتضى) :

تاج العروس من جواهر القاموس ، ١٣٠٧هـ .

٤٦ – الزركلي (خير الدين) :

الأعلام ، الطبعة السادسة ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٨٤م .

٤٧ – سيبويه (عمرو بن عثمان) :

كتاب سيبويه ، شرح يوسف بن سليمان بن عيسى الشنتمري ، الطبعة الأولى ، الجزء الأول ، بولاق. المطبعة الكبرى الأميرية ، ١٣١٦هـ .

٤٨ – سيبويه (عمرو بن عثمان) :

كتاب سيبويه ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، الطبعة السادسة ، المجلد الأول والثاني والثالث والرابع ، بيروت ، عالم الكتب ، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٦م .

٤٩ – السيرافي (يوسف بن أبي سعيد) :

شرح أبيات سيبويه ، تحقيق محمد علي سلطاني ، الجزء الثاني ، دمشق ، مطبعة الحجاز ، ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م .

٥٠ – السيوطي (عبد الرحمن ، جلال الدين) :

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تصحيح محمد أمين الخانجي ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٦هـ .

٥١ – السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر ، جلال الدين) :

شرح شواهد المغني ، تصحيح وتعليق محمد محمود بن التلاميد التركزي الشنقيطي ، القسم الأول والثاني ، لبنان – بيروت / منشورات دار مكتبة الحياة .

٥٢ – السيوطي (عبد الرحمن ، جلال الدين) :

المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، شرح وتصحيح محمد أحمد جاد المولى / علي محمد البجاوي / محمد أبو الفضل ابراهيم ، المجلد الثاني ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

٥٣ – السيوطي (جلال الدين) :

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون / عبد العال سالم مكرم ، الجزء الأول ، الكويت ، دار البحوث العلمية ، ١٣٩٤هـ /١٩٧٥م . تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم ، الجزء الثاني ، الكويت ، دار البحوث العلمية ، ١٣٩٥هـ /١٩٧٥م .

٥٤ – الشربيني (محمد الشربيني الخطيب) :

شواهد القطر ، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه).

٥٥ – الشرتوني (سعيد الخوري) :

أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد ، الطبعة الثانية ، تحت مادة " علق " ، بيروت ، مكتبة لبنان، ١٩٩٢م .

٥٦ – شوقي ضيف ، المدارس النحوية ، الطبعة الثانية ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٧٢م .

٥٧ – شيخو (لويس) :

شعراء النصرانية قبل الإسلام ، الطبعة الثالثة ، القسم الرابع ، لبنان – بيروت ، دار المشرق ، ١٩٦٧م .

٥٨ – الصاوي (محمد اسماعيل عبد الله) :

شرح ديوان جرير ، الجزء الأول ، بيروت ، دار الأندلس للطباعة والنشر ، ١٣٥٣هـ .

٥٩ – طاش كبري زاده (أحمد بن مصطفى) :

مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، مراجعة وتحقيق كامل كامل بكري / عبد الوهاب أبو النور ، الجزء الأول ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٨م .

٦٠ – طرفة بن العبد :

ديوان طرفة بن العبد ، شرح الأعلم الشنتمري ، وتليه طائفة من الشعر المنسوب إلى طرفة ، تحقيق درية الخطيب / لطفي الصقال . ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .

٦١ - طرفة بن العبد :

ديوان طرفة بن العبد . تحقيق وشرح كرم البستاني . بيروت . مكتبة صادر . ١٩٥٣م .

٦٢ - العبادي (عدي بن زيد) :

ديوان عدي بن زيد العبادي . تحقيق وجمع محمد جبار المعيبد . بغداد . شركة دار الجمهورية للنشر والطبع . ١٩٦٥م .

٦٣ - العيني (محمود بن أحمد) :

المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية (على هامش خزانة الأدب) . الطبعة الأولى . المجلد الأول والرابع . بولاق . المطبعة الميرية .

٦٤ - الغبريني (أحمد بن أحمد بن عبدالله) :

عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية . تحقيق وتعليق عادل نويهض . الطبعة الأولى . بيروت . منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر . ١٩٦٩م .

٦٥ - الغلاييني (مصطفى) :

جامع الدروس العربية . الطبعة الثانية عشرة . الجزء الأول . صيدا - بيروت/ المكتبة العصرية . ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م . الطبعة الرابعة عشرة . الجزء الثاني . بيروت - صيدا / المكتبة العصرية . ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م .

٦٦ - الفراء (يحيى بن زياد) :

معاني القرآن . تحقيق ومراجعة محمد علي النجار . الجزء الثاني . لبنان - بيروت . دار السرور .

٦٧ - الفرزدق (همام بن غالب) :

ديوان الفرزدق . المجلد الأول والثاني . بيروت . دار صادر . ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م .

٦٨ - قباوة (فخر الدين) :

ابن عصفور والتصريف ، الطبعة الأولى ، حلب ، مطبعة الأصمعي ، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .

٦٩ - كحالة (عمر رضا) :

معجم المؤلفين ، دمشق ، مطبعة الترقي ، ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م .

٧٠ - المبرد (محمد بن يزيد) :

المقتضب ، تحقيق عبد الخالق عضيمة ، الجزء الثاني ، القاهرة ، ١٣٩٩هـ . الجزء الثالث ، القاهرة، ١٣٨٦ هـ . الجزء الرابع ، القاهرة ، ١٣٨٨ هـ .

٧١ - المرصفي (سيد بن علي) :

رغبة الآمل من كتاب الكامل ، الجزء الأول ، طهران ، مكتبة الأسدي ، ١٩٧٠م . الجزء الرابع ، الطبعة الثانية ، بغداد ، مكتبة دار البيان ، ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م .

٧٢ - هاول (مورتمر سلوبر) :

قواعد اللغة العربية الفصحى (الأصيلة) ، الجزء الأول ، الكراسة الثانية ، الهند ـ الله أباد ، ١٨٨٦م. الجزء الثاني والثالث (مجلد واحد) ، ١٨٨٠ م .

٧٣ - الهروي (علي بن محمد) :

الأزهية في علم الحروف ، تحقيق عبد المعين الملوحي ، دمشق ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .

74 - Troupeau (G.) :

The Encyclopaedia of Islam, edited by B. Lewis and others , Volume III , Leiden / E. J . Brill - London / Luzac and Co., 1971 .

بعون الله وحسن توفيقه

تم المجلد الثاني من مخطوط

" الْمُثُل على كتاب الْمُقَرَّب فِي النحو "

حسب تقسيم المحققة . ويليه - إن شاء الله -

المجلد الثالث ، ومطلعه :

باب حبذا

قولي

[فجعلا بمنزلة شيء واحد]

أسأل الله جلّت قدرته أن يوفقني إلى إكماله ، إنه ولي الإجابة وهو نعم النصير.

الاتصاف الذاتى للفعل الخلقى بين المعتزلة وكانط

د. مختار محمود عطا الله *



مقدمة

يعد البحث في فلسفة الأخلاق واحداً من أهم الدعائم التي يرتكز عليها مسعى إنسان العصر لتوفير حياة آمنة ، فإلى جانب التيار الدافق من المنجزات العلمية وناتجها التقني يفتقر الإنسان إلى القيمة لتكسب مناشطه المادية روحاً أخلاقية تضمن لمنجزاته الحضارية قدرا من الأمان ولواقعه المضطرب قسطاً من القرار.

لقد جاءت الحياة الآلية المحدثة فقضت أو كادت على "الحياة الباطنية" للكائن البشري، وجعلت منه إنساناً خاويا، والواقع أن الإنسان المعاصر في ظل النظام الرأسمالي قد استحال إلى مجرد سلعة فأصبح يعد قواه الحيوية مجرد رصيد يضعه موضع الاستثمار بغية الحصول على أكبر قسط ممكن من الربح، وفقا لما تقضي به حالة السوق. ولذلك فإن ما يفتقر إليه الإنسان هو الوعي الأخلاقي الذي يمكن أن يوقظ إحساسه بالقيم(١).

* مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة .

وقد أسهم كثير من الفلاسفة على اختلاف أعصارهم وأمصارهم ومدارسهم الفلسفية بقدر كبير من التفكير الأخلاقي خلَّف لنا تراثاً فكريًا أخلاقيًا ضخماً ما زلنا نعكف على دراسته وتفحصه لنستخرج منه ما يفيدنا في بناء هذا الوعي الخلقي المفقود، والذي يمثل أحد أهم دعائم حوار حضاري نبيل تحتاجه البشرية اليوم.

وبحثي هذا يطمع أن يكون إحدى هذه الدراسات التي تعني بالفكر الأخلاقي في عصر نحن أحوج شئ فيه إلى تنشيط الحس الخلقي عند إنسانه . ويرتكز هذا البحث على المعرفة الخلقية التي قد تبدو ضئيلة الفائدة أمام الأخلاق العملية. ولكن على الإنسان قبل الإقدام على اتخاذ تصميماته الخلقية في الح ي اة أن يكون ملماً بتلك القواعد الأخلاقية التي سيكون عليه أن يعمل بها وليس من شك في أن المعرفة والفكر يقومان هنا بدور مهم في تصور " الفعل الخلقي " باعتباره قطب الرحى في الأخلاقية ، وهو الذي علينا أن نحققه في الجانب العملي من هذه الأخلاقية(٢) .

البحث في الفعل الخلقي إذن هو ترسيخ لأهمية الأخلاقية في حياتنا فكراً وعملاً، لأن الفعل الخلقي هو الركيزة الأساسية في أي تفكير أخلاقي حيث إنه يمثل المشكلة الحقيقية أمام الأخلاقيين.

ولقد اخترت اتجاهين فكريين مختلفين حضاريا وإن بدا بينهما نوع من التقارب الفكري في باب فلس فة الأخلاق في أحد قضاياه الكبرى وهي " الاتصاف الذاتي" . هذان الاتجاهات هما المعتزلة من الثقافة الإسلامية ، وكانط (١٨٠٤م) من الثقافة الغربية الحديثة (٣) .

وليس غريباً أن تعقد هذه المقارنة بين المعتزلة وكانط ، فكل منهما ينتمي بقدم راسخة إلى المدرسة المثالية في التفكير الأخلاقي، وكل منهما يبني فكره الأخلاقي على قاعدة إلزامية هي التكليف عند المعتزلة والواجب عند كانط ، وكلاهما يعتبر العقل مصدراً للمعرفة الخلقية لا تستقيم إلا به ، وغير ذلك كثير من الروابط الفكرية التي تضعهما في موقع واحد في مواجهة مدارس أخرى كالطبيعيين أو الوضعيين أو اللاأدريين أو غيرهم مدافعين عن المثالية والعقلانية والتجريدية والأنموذجية.

لكن هل ينتمي كل من المعتزلة وكانط إلى المثالية بالقدر نفسه ؟ أم يتفاوتان ولاءً لها وتسمكاً بمبادئها ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي التفتيش عن مواقف كل منهما من قضايا أخلاقية عديدة. يأتي في

مقدمة أو ضمن هذه القضايا قضية " الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي". وذلك لأن التمسك بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي هو المعيار الذي يقاس به موقف الفيلسوف الأخلاقي من الفعل الخلقي باعتباره قيمة جديرة بأن يطلب لذاته (٤) .

ويجرنا هذا للإجابة عن هذا السؤال : ما علاقة الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي بالمثالية ؟ وواضح جداً أن المقولة الجوهرية التي تجمع المثاليين هي أن القيم العليا صفات عينية تقوم في طبيعة الأشياء ذاتها ، وليست مجرد صفات يخلقها أي مصدر خارجي وفقا للظروف والمتغيرات ، أي أن (خيرية الأ ف عال أو شريتها، وصواب الأقوال أو خطأها، وجمال الأشياء أو قبحها هي صفات موضوعية كامنة في طبيعة الأفعال والأقوال والأشياء لا يتوقف وجودها على ذات صاحبها ، بل هي مستقلة عن الأفراد تمام الاستقلال) (٥) .

فإذا كان الأمر كذلك صح أن نتخذ " الاتصاف الذاتي للفعل الخ لقي" معياراً نقيس به مثالية الفيلسوف الأخلاقي بحث يكون الأشد تمسكا به أقرب إلى المثالية وهكذا، فتبعا لهذا الموقف تصبغ الفلسفة الخلقية بصبغتها المثالية.

ومن هنا يرى هذا البحث أن المصدر الذي يكتسب الفعل منه خيريته أو شريته هو المحدد للرؤية العامة للأخلاقية ، وعلى هذا فاتجاه نمو المعرفة الخلقية سيكون تصاعديا من "الفعل الخلقي" إلى "الإلزام الخلقي" إلى "طبيعة الأخلاقية". وإذا وضعنا المعتزلة وكانط في هذا التعبير قلنا : من " الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي" إلى " التكليف أو الواجب" إلى " المثالية" .

نعمْ قد تكون هذه النظرة التحليلية مخالفة لما شاع اتباعه عند الدارسين من اعتبار الموقف من الطبيعة الأخلاقية هو المؤثر في الموقف من الإلزام ، ثم هذا بدوره هو المؤثر في الفعل الخلقي من حيث الاتصاف الذاتي . بل ويذهب الكثيرون– ولهم حق في ذلك – إلى أن الموقف من القضايا الفلسفية الكبرى كالأنطولوجيا ثم الأبستمولوجيا هو المحدد للموقف من الإكسيولوجيا، ولكنّ هذا البحث يسير من الأخص إلى الأعم أو من الأدنى إلى الأعلى أو من الجزئي إلى الكلي أو من الدليل إلى المدلول أومن العلة إلى المعلول، ويرى إن ذلك أولى لأنه يتسق مع طبيعة الأشياء، ثم إنه يبرئ الفلسفة الأخلاقية من الاختلاط ببعض المفاهيم الاجتماعية ، يعترف لها بالحرية فلا يخضعها للرؤى الفلسفية المسبقة مثلما

فعلت فلسفة جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) التي تقيم نظرية المعرفة على أسس تجريبية، ومن ثم المعرفة الأخلاقية. وفلسفة بيكون (١٥٦١١ ١٦٢٦) الت ي تخضع الأخلاق لأسس المنهج الاستقرائي الحديث . وفلسفة هوبز (١٥٥٨ ١٦٧٩م) الذي يعتمد على الواقعية في فهم السياسة والأخلاق (٦) .

تبحث قضية الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي فيما إذا كان مقياس الأخلاقية يقوم في طبيعة الأفعال، وإذا كان الخير والشر من الصفات العينية الموجودة في حقيقة الأفعال ذاتها، وأن مهمة العقل الإنساني الكشف عنها ، وفي الفرق بين الخير والشر كحقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة خارجية.

ولاشك أن هذه القضية تعرض لها كثير من الباحثين في فلسفة الأخلاق (٧)، وهي ليست موضوع بحثنا كقضية مستقلة بذاتها معروضة للبحث والتحليل فقط ، ولا مقصودة قصد الغايات فحسب وإنما هي أيضاً مادة للمقارنة بين المعتزلة وكانط بهدف إثراء هذا النوع من الدراسات المقارنة التي تبين عن أصالة التفكير الأخلاقي في مدرسة كبرى في الفكر الإسلامي كالمعتزلة إذا قورنت بفكر كانط الأخلاقي منظوراً إلى ذلك كله من خلال المنهج التحليلي لنقطة بحثية دقيقة تمثل كما سبق- أحد أهم الدعامات المؤسسة للتفكير المثالي في الأخلاق.

تحديد مشكلة البحث : ومن هنا يمكن تحديد مشكلة البحث في السؤال الرئيسي التالي: إلى أي مدى تمسك المعتزلة من جهة وكانط من جهة أخرى بمثاليتهم في التفكير الأخلاقي من خلال القول بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي؟ ويثير هذا السؤال عدة تساؤلات أخرى هي : هل للعوامل الخارجية تأثير في تقدير الفعل أخلاقيا؟ ما موقف كل من المعتزلة في هذه العوامل القبلي منها والبعدي؟ ماذا يمثل التكليف عند المعتزلة والواجب ع ن د كانط في البناء المثالي للأخلاق ؟ وأيهما أدخل في باب المثالية؟ هل العقل هو المصدر الموضوعي للمعرفة الأخلاقية ، وإلى أي حد وظف كل منهما العقل كأداة لتعيين الإلزام الخلقي؟ وما دور العقل في استبطان الصفات الموضوعية للأفعال الخلقية عند كل منهما لترسيخ تمكن المثالية منه أو تمكنه هو منها؟

المسلّمات التي يقوم عليها البحث: لابدَّ أن نضع بين يدي البحث عدة مسلمات أساسية ينطلق البحث منها ويتحدد مساره وفقا لها وهي :

١- ضرورة التسليم بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي لقيام أي أخلاقية ، واعتبار أن نفي هذه الصفات هدم لكل تفكير أخلاقي مثالي بل وربما غير مثالي كذلك. فإنه يؤدي إلى مفاسد لا حصر لها، منها على سبيل المثال: إنكار القيم واستقلال القوانين وثبوتها ، وفصل القيمة عن الوجود واعتبار الوجود مادياً صرفا، والوقوع في النسبية الإنسانية المطلقة التي يدينها الوحي، وأن يصبح الشيء حسنا وقبيحاً في الوقت نفسه، واستحالة الاستدلال من الأشياء على الصانع، وبطلان العلل والصفات ومن ثم الاجتهاد والقياس، وغير ذلك كثير (٨) .

٢- التمسك بالقول بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي هو أحد أهم المعايير التي يقاس بها مدى مثالية الفيلسوف الأخلاقي ، وهو الموقف المقابل للوضعية أو الواقعية أو التجريبية التي ترفض إسقاط قانون العقل على الفعل وترى أن التجربة الإنسانية أولى بالإسقاط. وفي ضوء هذا فإن الأشد تمسكاً من المعتزلة وكانط بالقول بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي هو الأقرب للفكر المثا ل ي والأبعد عن الفكر التجريبي.

٣- ضرورة النظرة التطورية التصاعدية المتفاعلة للتراث الاعتزالي في باب الأخلاق مأخوذا من جانبه الإنساني الذي يعد أنصع الجوانب وأقدرها على معايشة قضايا عصرنا. وذلك بفضل المنهجية العقلية التي اعتمدوها في البحث . هذا فضلاً عن موضوعا ت هذا التراث التي (تشكل قسما كبيرا من اهتمام الإنسان الدائم بمشكلاته . إنها موضوعات تتعلق بقضية الإنسان وحريته ومصدر علمه، وأفعاله ، وما ينتج عن ذلك كله من علاقة بينه وبين الخالق)(٩)

٤- اعتبار كانط رائد المدرسة المثالية في الفلسفة الأخلاقية الغربية الكلا سيكية. وإن كان النسق الذي اختطه للأخلاق المثالية ليس ملزماً لكل اتجاه أخلاقي مثالي.

٥- اعتبار اصطلاح "الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي" مناظرا لمصطلح " الصفات الموضوعية للفعل الخلقي" الذي يقابل هو بدوره مصطلح " الصفات الذاتية للفعل الخلقي" . ومن ثم فالا تصاف الذاتي مختلف في دلالته عن الصفات الذاتية لأن الأول من باطن الفعل والثاني يطلق إذا أريد ذات الفاعل التي هي مصدر خارجي بالنسبة للفعل الخلقي.

٦- يعتمد البحث على اعتبار أن التأثير في تصنيف الفعل خلقيا إلى خير وشر أو إلى حسن وقبيح هو المحك الصالح لاختبار

مدى فاعلية العوامل الخارجية " كحال الفاعل " أو الداخلية " كالموضوعية الباطنية " في طبيعة الفعل وتكوينه وكنهه.

كما أن التعبير عن هذا التصنيف يستخدم فيه ألفاظ مترادفة مثل: التثمين التقويم التقدير خلقياً الصبغة .

أين بحث المعتزلة وكانط هذه المشكلة ؟
لقد بات من المسلّم به أن المعتزلة هم المعبرون في الفكر الإسلامي عن المذهب العقلي في دراسة الأخلاق(١٠) . والمعتزلة كما هو معروف نسق معرفي واضح في معالجة جميع القضايا، ولهم مع ذلك بناء منهجي واحد ينتظم جميع الأفكار المطروحة في منظومة علم الكلام.

وبالطريقة التقليدية للنظر في بناء علم الكلام على النسق الاعتزالي يمكن الإجابة عن السؤال المطروح بشكل واضح وحاسم ، وهو أنهم بحثوها في باب "العدل" حيث يعتبرون أن خلق الأفعال والقبح واجهتان لشيء واحد (١١) والحسن والقبح هو الموضوع الكبير الذي ضمنه المعتزلة آراءهم الأخلاقية أو معظم هذه الآراء. وهو موضوع واسع تصل قضاياه الرئيسية إلى ثمانية منها: تعريف الحسن والقبح، والواجبات العقلية، وتنزيه الله عن فعل القبيح.. الخ

وموضوع بحثنا يأتي الثاني من هذه الثمانية، وهو الذي يعبر عنه السؤال: هل الحسن والقبح صفتان موضوعيان للأفعال أم هما خارجيتان من قبل الشرع (١٢) .

وبالطريقة التقليدية للنظر في منهج علم الكلام على النسق الاعتزالي أيضا يمكن القول بأنهم بحثوا المسألة الخلقية في توظيفهم لصورة من أهم صور الاستدلال عندهم وعند المتكلمين عامة وهي قياس الغائب على الشاهد (١٣). وضمن هذه التقريرات الأخلاقية تعالج القضية التي يعنى بها هذا البحث. وهذا المنهج أتاح الفرصة لأن تأتي أفكار اعتزالية عن الأخلاق في أبواب أخرى غير العدل ومنها التوحيد وخاصة منها ينبغي إثباته فعلاً لله وما ينبغي نفيه عنه (١٤)، وكذلك في النبوات، وخاصة عند الرد على البراهمة الذين يرون في العقل بديلا عن النبي . أما عن كانط فقد بحث موضوعات الأخلاق في كتابين متواليين "أسس متيافيزيقا الأخلاق" الذي ظهر سنة ١٧٨٥م، ثم " نقد العقل العملي" الذي ظهر سنة ١٧٨٨م، ويتميز الكتاب الأول بتركيزه على مناقشة المبدأ الأسمى للأخلاقية ، وأما الثاني فإنه يعني بتأسيس الأخلاق من حيث هي علم (١٥) .

وقد اعتمدنا في موضوع بحثنا في المقام الأول على أسس ميتافيزيقا الأخلاق

لسببين الأول أنه بحث فيه المبدأ الأسمى للأخلاقية أو " الإرادة الخيرة " الذي تجلت فيه آراؤه في موضوع الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي لأنه موضوع لصيق بالأخلاقية التي هي واق عة عملية لها اتصال مباشر بالفعل الخلقي. أما "علم الأخلاق " فليس هو الذي يؤسس للأخلاقية ، وإنما يعتبر هذا العلم من وجهة نظر كانط لاحقا لها.(١٦) والسبب الثاني هو وضوح الأفكار الأخلاقية المباشرة في " أسس متيافيزيقا الأخلاق" حيث " بسّط فيه كانط فلسفته الخلقية بعد أن اتضحت قسماتها، وتحددت معالمها، واستقرت أصولها"(١٧) .

مكانة الإنسان في فلسفة الأخلاق عند المعتزلة وكانط

من المفيد قبل الدخول في التفصيلات الفنية للموضوع أن ننبه إلى أن الانتقادات التي قد يتوجه بها البحث إلى بعض الأفكار الأخلاقية عند المعتزل ة وكذلك عند كانط لا يمكن لها أن تنال من القيمة العليا التي تعطيها مجهوداتهم في هذا الميدان . بل على العكس تؤكد هذه الانتقادات حيوية النظرية الأخلاقية عند كل منهما.

فمعلوم أن كليهما قدم نظرية مثالية لا نظير لها في بيئتها سواء من حيث البناء المنطقي لها، أو من حيث الغايات التي قصدتها . وكانت الغاية في هاتين النظريتين هي " الإنسان" باعتباره كائنا قيماً . فالمعتزلة قدموا فكراً خالصاً يمثل النقدية العقلانية الإنسانية النقدية حول قيمة الإنسان، وما يجب أن يكون له في مجتمعه. وقصدوا ذلك من خلال مباحثهم في التوحيد والع د ل جميعا فقد (حاولوا عبر قضاياهم الأصولية ومسائلهم الجانبية أن يُفسروا الألوهية توحيداً وعدلاً من أجل الإنسان، والدفا ع عن حقوقه في العدل والحرية) (٨١)، وكان المعتزلة في اتساق بنائهم الكلامي ملحين على اعتبار القضية الإنسانية قضيتهم الأولى، ومقولتهم المركزي ة التي تستند إلى أصولهم الخمسة بثبات أكيد ، ولعل من أهم مظاهر هذه المركزية الإنسانية أنهم تميزوا من بين الأخلاقيين جميعا في تفسير "الشر الميتافيزيقي" في ضوء الأخلاق ، من حيث ألحقوه بالموقف الإنساني، ولم يفسروا وجوده من وجهة النظر الأنطولوجية (١٩) .

وطبيعي في ضوء هذا الموقف– أن تلقى عند المعتزلة أثراً واضحاً لعنايتهم بموقع الإنسان باعتباره كائنا أخلاقيا في شبكة العلاقات القائمة في هذا العالم الكبير والمنعكسة على مجتمعه الصغير فهو (غير

مسحوق أمام القوى المجتمعية ، فعليه واجب محاكمة السلطة ، والمشاركة في تق ويمها ، والثورة عليها متى أظهر العقل ضرورة الثورة. في الاعتزال قيمة أو هو قيمة القيم لا يحتم ولا يسير ولا يكون إلا عادلاً والإنسان موجود مجهز بعقل هو الأول والحكم في مجال الدين، والدين بالتالي لا يسلب الإنسان حريته وكرامته وفكره ومسئوليته الخلاقة)(٢٠). وأكتفى في الاستئناس هنا بهذا النص الرائع المعبر عن فعالية التفكير الاعتزالي في الواقع وارتباطه به يقول الجاحظ (إن الخطأ كثير غامر ومستول غالب ، والصواب قليل خاص، ومقموع مستخف ، فوجه اللائمة إلى أهلها، وألزمها من هو أ حق بها فإنهم كثير، ومكانهم مشهور. كنت أتعجب من كل فعل خرج من العادة . فلما خرجت الأفعال بأسرها من العادة صارت الأفعال بأسرها عجباً . فبدخول كلها في باب التعجب خرجت بأجمعها من باب العجب .. واعلم أنه لم يبق من المتعجب الفاتك إلا نصب اللسان ولا من المستمع ال ف اتك إلا حصة السمع ، وأما القلوب فخاوية قاسية وراكدة جامدة لا تسمع داعياً ، ولا تجيب سائلاً . قد أغفلها سوء العادة ، واستولى عليها سلطان السُّكْرة)(٢١) .

أما كانط فإن النزعة الإنسانية في فكره الأخلاقي تتجلى في كثير من المظاهر يأتي في مقدمتها قضاياه الثلاثة الشهيرة ، تلك القضايا التي تؤكد أن فلسفة كانط الخلقية تنظر للإنسان على أنه يتميز عن غيره من الكائنات بالشعور الواعي والإدراك العاقل بما ينبغي أن يفعله، وتؤكد من ثم أنها فلسفة قيمة ، (فإن فلسفة كانط ما هي في حقيقتها إلا فلسفة قيمة إذا نحن نفذنا إلى أعماقها ، وأدركنا أن في وسعنا أن نطلق على " انتقاداته" الثلاثة عناوين " في الحق"، "في الخير"، "في الجميل") (٢٢) .

ويمكننا أن نقول : إن تأمل كانط في " المجال الإنساني " مثّل المقدمة الأساسية لاتضاح معالم ما أسماه بميتافيزيقا الأخلاق التي هي سنن وقوانين ثابتة في ك ل زمان ومكان ولها ضوابطها التي تضبط التجربة الإنسانية(٢٣) .

أثر التكليف الاعتزالي والواجب الكانطي على الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي

يمكن في تفرقة سريعة بين المثاليين والتجريبيين من فلاسفة الأخلاق أن يتبين لنا بسهولة أن المثاليين يطلبون أداء الفعل لذات الفعل، وأن التجريبيين يطلبونه ليتحقق

من ورائه نفع ما(٢٤) وفي ضوء هذه التفرقة يظهر لنا أن المعتزلة وكانط من المثاليين . ولكن في حالة تأدية الفعل للفعل ، ما المبدأ الذي يحكم الموقف الأخلاقي بما فيه من فاعل وفعل متضمن للخيرية في ذاته؟ عند المعتزلة هو "التكليف"، وعند كانط هو "الواجب ". فما علاقة كل منهما بالخيرية المباطنة للفعل، وما أثر كل منهما في الفاعل؟

أما المعتزلة فقد تميز موقفهم بأن مفهوم الخير "الحسن" إلى جانب كونه كافيا في الفعل، نفسه هو الموجد للوجوب؛ أي التكليف بالأداء ، ومن ثم فإن التكليف والحسن " الواجب وا لخير" يمكن أن يشتق أحدهما من الأخر ، ويوضع كل منهما شرطاً في الآخر.

ويبرز " الثواب " كخير أسمى يرى المعتزلة أنه غاية التكليف ، وكأن الخير سبب التكليف وغايته في الوقت نفسه ، أي أن الفكر الاعتزالي ينصر نظرية في الخير وليس في التكليف ويمكن عن التعبير المعادلة على النحو التالي:

الحسن سبب التكليف محله الفاعل يؤدي . الفعل غايته الثواب (الخير الأسمى)

وتتأسس المعادلة السابقة على أصلين في الفكر الاعتزالي تعبر عنهما هذه العبارة (التكليف وحده لا يكفي لتثمين الفعل الخلقي، والخيرية وحدها لا تكفي كذلك).

أما أن الخير وحده لا يكفي فذلك مفهوم من منعهم الاستحقاق بالمدح للفاعل الذي يؤدي فعلاً فيه خير محض دون تكليف . يقول القاضي عبدالجبار (ومتى فعله للنفع أو لدفع مضرة لم يستحق به المدح ... كالأكل والشرب وغيرهما)(٢٥) .

وأما أن التكليف لا يكفي فيتضح ذلك من إلحاحهم على فكرة "الثواب" الذي يترتب على الفعل ويدخل في التكليف وغايته، ويعتبر التكليف المحض الذي لا يقترن بالخير الأسمى "الثواب" من قبيل مالا يجوز على الله . وفي المقابل فإن لزوم الثواب عن التكليف فضلا عن كونه حكمة فهو لطف . فنظرية اللطف الإلهي لدى المعتزلة لازمة عن العناية الإلهية من ناحية، وفى مقابل ذلك ما خلق في الإنسان المكلف من شهوة حتى لا تكون الدواعي إلى الشر لديه أرجح من دواعي الخير الأمر الذي يتعارض مع المسئولية والجزاء(٢٦) (فإغواء الشيطان لطف من حيث يحصل للمكلف عند زيادة الامتناع ارتفاع الدرجات وعلو الهمة)(٢٧) يقول القاضي عبدالجبار في إيضاح هذا

الأصل (وثمرته، أنه تعالى إذا خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا، وخلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلا بد من أن يكون له فيه غرض ، وغرضه إما أن يكون إغراء له بالقبيح، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقبيح لأن ذلك قبيح، و قد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح ، فلم يبق إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف ، وأن يعرضنا إلى درجة لا تنال إلا به)(٢٨) .

أما كانط فإن هذا التزاوج بين الواجب والخير مفقود، لأنه يعتبر أن مفهوم الواجب هو المفهوم الأساسي في الأخلاق ، ومن ثم (فلا علاقة بين كون الفعل إلزاميا خلقيا واتصافه بالخيرية. فإن اتصاف الفعل بالخيرية لا هو شرط ضروري ولا شرط كافٍ لكونه إلزامياً من المنظور الخلقي، وهذا يعني بدوره أن كون الفعل إلزاميًا ليس شرطاً لا تصافه بالخيرية. إذن فإننا لا يمكننا أن نشتق مفهوم الواجب من مفهوم الخير . كذ لك لا يمكننا أن نشتق مفهوم الخير من مفهوم الواجب)(٢٩) إذن يمكن صياغة المعادلة على النحو التالي:-

الإحساس بالواجب يفعِّل الواجب
محله الفاعل يؤدي الفعل

ويلاحظ هنا أن الخير لا علاقة له بالمعادلة وأن الأمر يبدو نظريةً في الواجب وليس نظرية في الخ ير.

ويؤكد هذه المقولة التحليل الدقيق والمتعمق لقضايا الواجب الثلاثة عند كانط ومغزاها الأخلاقي . فقد وضع كانط قوانين ثلاثة للواجب أبرزت دوره في مدى تقدير الفعل الخلقي وهذه القوانين هي :

١- إن الفعل لكي يكون له قيمة أخلاقية يجب ليس فقط أن يتوافق مع الواجب ، بل أن ينجز أيضاً بمقتضى الواجب.

٢ - الفعل الذي يؤدي بمقتضى الواجب يستمد قيمته لا من الهدف الذي يلزم تحققه به ، بل من القاعدة التي يتقرر تبعا لها .

٣- إن الواجب هو ضرورة إنجاز فعل احتراما للقانون.

وواضح أنها جميعا قضايا تستنطق باطن الفاعل في نيته وموقع الواجب منها وتب عاً لذلك الموقع يتحدد تصنيف الفعل إن كان يستحق التقدير أخلاقيا أم لا . فالفكرة المركزية في هذه القوانين هي رصد العلاقة بين الواجب من جهة والفاعل من جهة أخرى، وقد توارت فكرة " الخير " مما يؤكد أن هذه القوانين تنصر نظرية في الواجب

وليس في الخير.

غير أن كانط في " نقد العقل العملي" يعطى الخير مساحة أكبر في تحليلاته الأخلاقية ، فلا يغيبه تماماً كما فعل في " أسس ميتافيزيقا الأخلاق" فقد أخذ في تحليل مفهوم " الخير " في ضوء نظريته الأخلاقية العامة في " القانون الأخلاقي " وقد خرج بقاعدة في مفهوم الخير تقول : إن الخير) ليس إلا مطابقة الإرادة للقانون الأخلاقي في حين أن الشر هو معارضة الإرادة لهذا القانون)(٣٠) .

ويلاحظ على هذه النتيجة أمران:

١- أنها حولت " الخير" إلى مجر صيغة جوفاء خالية من كل فاعلية عملية , ولعل هذا هو السبب الذي دفع كانط إلى محاولة (أن يضع في خدمة "الأمر المطلق" عاطفة أخلاقية أو شعوراً أخلاقياً دون أن يغير من الطابع الخالص الذي يتسم به القانون باعتباره واجب الطاعة لمجرد أنه القانون)(٣١).

٢- أنها حصرت وجود الخير في العلاقة البينية للفاعل بالقانون ، وفرّغت المضمون الذاتي للفعل الخلقي من الخيرية. فليس للفعل دخل في الخير ، فطرفا هذه العلاقة هما : الفاعل من جهة والقانون من جهة أخرى. وهذا يؤكد على ما سبق أن لاحظناه من أن كانط بني بناءه الأخلاقي على نظرية في الواجب وليس في الخير . مما يعد خطوة إلى الوراء في دعم فاعلية الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي.

من هذا العرض يتبين لنا:

١- أن الفكر الكانطي في الواجب كأساس للأخلاقية مؤداه نظرية في الواجب في حين أن الفكر الاعتزالي في التكليف وحده كأساس للأخلاقية مؤداه نظرية في الخير .

٢ - أن الواجب وحده كاف عند كانط لتثمين الفعل الخلقي في حين أن التكليف وحده عند المعتزلة لا يكفي.

٣ - أن " الخير" كقيمة مختفٍ في نظرية الواجب عند كانط ، وأنه ذو فاعلية واضحة في بناء نظرية التكليف عند المعتزلة.

٤ - ربط المعتزلة " التكليف" بالثواب في الآخرة كغاية عظمى للتكليف مما يرسخ فكرة الباعث أو الدافعية المثالية . وليس للواجب عند كانط غاية سواه هو نفسه.

٥ - والنتيجة الأهم بخصوص موضوعنا هي أن المعتزلة أشد تمسكاً بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي . يظهر ذلك من خلال اعتبارهم أن الخير الذاتي للفعل

هو سبب التكليف الذي يؤدي الفاعل الفعل الخلقي بناءً عليه. فالفعل كمحل للصفات الموضوعية له تأثير على ورود التكليف على هذا النحو أو ذاك. أما كانط فإن سبب الواجب هو شعور الفاعل بالواجب ، وهو سبب خارج عن الفعل غير نابع منه.

دور العقل في الكشف عن الصفات الموضوعية للأفعال

يشترك كل من المعتزلة وكانط في أن للعقل دوراً بارزاً في فلسفتهم الأخلاقية ، وهو وصف جامع لسائر فلاسفة الأخلاق المثاليين حتى ي سوغ لنا أن نسميهم بالعقلانيين . وبإيجاز شديد يمكن صياغة هذا الدور في تلك المقولة الكلية: (إن النزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية إنما تقوم في رد القوانين والأحكام الخلقية إلى أسس عقلية)(٣٢) . ويأتي من هذا القبيل ما يقرره المعتزلة في كثير من مناقشاتهم الأخل اقية من مثل قول القاضي عبدالجبار (وكل ذلك تقرر في العقل لا يصح الاعتراض عليه بالشبه ، لأن الأصول يجب أن يبني عليها غيرها لا أنها تعترض بالتأويل) (٣٣) .

وعلى هذا فإن المعتزلة في بحثهم لموضوعات " الفعل الخلقي" اعتمدوا العقل معياراً حاكماً للأخلاقية بمعزل عن النزعات الذاتية كالاعتقاد أو البيئة أو غيرهما. ولنقرأ هذا النص للقاضي عبد الجبار يرد فيه على خصمه الذي يتبنى وجهة النظر النفعية الواقعية التجريبية فيطرح الخصم فكرة أن اختيار الفعل الخلقي قد يكون طلباً للثواب أو المدح أو هروبا من الذم أو العقاب ، قال القا ض ي (إنا نفرض الكلام في رجل قاسي القلب، جافي الفؤاد ، لا يبالي بهلاك الثقلين، ولا يحتفل بالمدح والذم ، ملحد زنديق لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، ولا يقر بالثواب والعقاب ، ومعلوم أنه والحال هذه يستحسن بكمال عقله إرشاد الضّال ، وأن يقول للأعمى ، والحال ما ذكرناه أي إذا كان عرضة للسقوط في بئر يمنة ويسرة ، ولا وجه لذلك :إلا حسنه، وكونه إحساناً)(٣٤) .

ولعل ما يرمى إليه القاضي هنا هو تنحية التجربة الحسية عن أي دور فعال في تصنيف الفعل الخلقي أو تقديره أخلاقياً ، وإفراد العقل بالسلطة في ذلك من خلال إدراكه لبو اطن الفعل، وهذا هو نفسه ما بذل كانط قصارى جهده ليثبته، وقد تمخض عند كانط عن مجموعة من المبادئ الخلقية المبررة عقلياً أطلق عليها " ميتافيزيقا الأخلاق " (٣٥) . ولنقرا في ذلك لكانط قوله عن المبادئ الأخلاقية (إنها المبادئ التي

تمثل مثولاً أوليًا تماماً بالع قل وحده ، وهي أخلاقية على الدقة) ويميز بينها وبين المبادئ التجريبية كما فعل القاضي عبدالجبار فيقول معرفاً بالمبادئ التجريبية (المبادئ التجريبية التي يشيدها الذهن في تصورات عامة بمجرد المقارنة البسيطة بين التجارب) (٣٦) وهذه الأخيرة عنده ليست أخلاقية.

إن كا نط يسوى بين التجربة المادية والتجربة الأخلاقية من حيث الدور الذي يؤديه العقل في خدمتها فيرى (أنه إذا كان على العقل أن يشرع للتجربة المادية ويضع أصولها ويشكل مجالها، ويحدد غايتها ، فإن على العقل أيضا مهمة لا تقل خطراً ، وهي أن يضع للتجربة الأخلاقية مثل هذ ه الأصول وأن يحدد لها أيضاً الهدف الواضح) (٣٧) .

وإذا أردنا تحديداً الدور الذي يناط بالعقل في التعامل مع الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي، فإن هذا الدور يمكن بلورته في عدة مناشط بعضها داخل في صلب الموضوع والبعض الأخر يتصل نوعاً من الاتصال به . وهذه المناشط هي:-

١- الحث على أداء الفعل الخلقي:

عند المعتزلة العقل هو القوة التي تتحقق من خلالها المعرفة الأخلاقية. والمعرفة ضرورية للإلزام الخلقي، ومن ثم فلا يتم الإلزام الخلقي إلا بالمعرفة ولا تتم المعرفة إلا بالنظر والاستدلال ، ولا يتم النظر إلا بالعقل (فقد أراد الله من الإنسان النظر والمعرفة بمقتضى كونه مكلفاً ، ومن حيث كانت لطفاً تقربه من الفضائل والطاعات، وتبعده عن الرذائل والمعاصي، ومن ثم فإن من لزمه النظر فلم ينظر ولم يستدل ، ومن ثم لم يتمكن من القيام بالواجب ، فقد استحق العقاب)(٣٨) .

إن الوظيفة الجوهرية للعقل عند المعتزلة هي النظر والاستدلال ، وإذا كان هو القوة التي يتوصل بها إلى اكتساب العلوم فهو أيضاً القوة التي يتوصل بها إلى العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن . (فالوظيفة النظرية الاستدلالية يتبعها حتماً وظيفة خلقية عملية تكمل الأولى وترتكز عليها. والمعيارية " الذاتية" التي تحدث عنها القاضي عبدالجبار في توليد العلم عن النظر إنما تعكس غائية فكره المتمثلة في إبراز أهمية الذات الإنسانية للتأكيد على مسئولية الفرد المبنية على حريته ة والقدرة المعيارية للعقل في الوظيفة النظرية تبدو وكأنها أصل للانطلاق إلى وظيفته العملية الخلقية، فقدرة الع قل على إدراك القبيح والحسن في الأفعال إنما ترتكز أساسا على عملية تولد

العلم بهذه الأمور عن النظر الذي يرتد فعلاً واقعاً من الإنسان) (٣٩) ويلتقى كانط في هذه القاعدة المعرفية نفسها مع المعتزلة بشكل يكاد يكون تطابقياً ، فإنه يرى أنه إذا كان للأخلاق جوانب عملية ، وأخرى عقلية نظرية ، فإنه من الواجب تقديم الثانية على الأولى، فينبغي (أن يقدم على الأنثروبولوجيا العملية ميتافيزيقا الأخلاق الخالية من كل عنصر تجريبي ، وذلك بغية معرفة كل ما يمكن للعقل الخالص أن يفعله في الحالتين، وأية منابع يستمد منها بعناية هذه التعاليم ا ل أولية الخاصة به)(٤٠)

وبخصوص فكرة الحث على الفعل الخلقي ودور العقل فيه فإن كانط يقرر أن الإلزام الخلقي وهو ذو سمة إجبارية في إطار الالتزام بالواجب مصدره عملياً " الإرادة الخيرة " ونظرياً " العقل" فبالنسبة للمصدر النظري وهو العقل فيقول كانط (إننا لا ينبغي أن نبحث عن مبدأ الإلزام في طبيعة الإنسان، ولا في الملابسات التي تكتنفه في هذه الدنيا. بل أن نبحث عنه بحثاً أولياً في تصورات العقل الخالص ذاتها)(٤١) أما بالنسبة للمصدر العملي فإن (الفعل الأخلاقي لا يتم إلا بأمر مطلق غير مشروط بشرط ، ولا يتحقق إلا إذ ا كان صادراً عن إرادة خيرة)(٤٢)؛ أي أن كانط يجمع في مصدرية الإلزام الخلقي بين العقلين الخالص والعملي

ويرى "أندريه كرسون" أن كانط يعتبر العقل مصدراً نظرياً خالصاً للإلزام الخلقي (إن أي واجب لا يتمثل في نفوسنا إلا إذا كانت له قيمته العالمية قيمته في نظ ر كل كائن يعقل سواء أكان ذلك في الحاضر أم في الماضي أم في المستقبل ة وما دمنا نحس في داخلنا أوامر تتمثل لنا في شكل التزامات عالمية فلننظر إذن إليها كنتيجة تصدر عن العقل . أو أنها مظهر له، ولذا يستنتج كانط أن العقل له خاصية العمل من تلقاء نفسه ، وعنه ينش أ ذلك الإلزام)(٤٣)

والنتيجة الحتمية لاعتبار العقل حاثاً على الفعل من خلال مصدريته للمعرفة النظرية للأخلاقية هي عمومية الأخلاق " تلك الفكرة الراقية التي التقى فيها المعتزلة وكانط

ومن هنا نلاحظ أن

١- كلاً من المعتزلة وكانط يقدمون مهمة العقل النظرية في الأخلاقية على الأخلاق العملية

٢- كلا منهما يعتبر العقل مصدراً للإلزام الخلقي بالمعنى النظري . ويفترقان

بعد ذلك فيرى المعتزلة أن الإلزام على المستوى العملي للخيرية الكامنة في الفعل ويرى كانط أن الإلزام عملياً للإرادة الخيرة المستقرة في نفس الفاعل.

٣- انتهى كل منهما إلى أن تصدير العقل للمعرفة الإلزامية مؤداه " عمومية الأخلاق " وارتباطها بالإنسانية كمعنى ، وليس بالإنسان كفرد.

٤- تعد "عالمية الأخلاق " وتعلقها بالإنسان المطلق مؤكدة لفكرة " الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي " حيث يظهر بجلاء سمة الثبات وهي من أهم العناصر الداعمة للقول بأن الفعل خير أو شر لذاته وفى جوهره .

٢- بيان جزاءات الأخلاقية ومبرراتها:

ويراد بهذا أن العقل هو القادر على رصد ما من أجله ينبغي إطلاق وصف الفعل من حيث الخيرية أو الشرية على فاعله ، أي يجيب عن هذا السؤال : هل الجزاء على الفعل الخلقي ومع له الفاعل يتوقف على الطبيعة الموضوعية للفعل بالضرورة ؟ أم أن هناك شروطاً تجعل هذا الترتّب نسبياً ؟ وبتعبير أخر: هل الجزاء من جنس العمل مبدأ أخلاقي حتمي ؟

إن لهذا الدور من أدوار العقل اتصالاً مباشراً بموضوع " الاتصاف الذاتي للعقل الخلقي " لأن ما عُلم من صفات الفعل الموضوعية معيار لتقويمه وتصنيفه . وهو نفسه الحاكم على الفاعل في باب الجزاء فإن كان الفعل خيراً أو حسناً فالفاعل ممدوح مشكور ، وإن كان الفعل شراً أو قبيحاً فالفاعل مذموم مدحور. والعقل هو الذي يقيم هذه العلاقة ويعطى مبرراتها.

وقد تفرد المعتزلة دون كانط في بيان هذا الدور للعقل والتأكيد على أهمية تقريراته فيه، وذلك في مباحثهم القيمة تحت عنوان " الاستحقاق " الذي يبحثون فيه أحكام استحقاق الفاعل للمدح أو الذم . وبالنسبة لكانط فإن هذا البحث قد غاب تماماً في فكرة الأخلاقي ، وإن كانت الفكرة لاتصالها الوثيق بالأخلاقية كانت تتردد أحيانا عنده عند بيان علل تقدير الفعل أخلاقياً.

في تعليل هذه الظاهرة أستطيع أن أقول : إن تغييب كانط لفكرة الثواب والعقاب من الله تعالى في الآخرة عن فلسفته الأخلاقية أدى إلى التوقف عند البحث في الفعل نفسه من حيث الخيرية والشرية. أما ما بعد الفعل، وهو موضوع الجزاءات فلم يلق له بالاً . وفي المقابل نجد أن المعتزلة عنوا بموضوع الاستحقاق بالمدح أو الذم ومن ثم بالثواب بشروط أو العقاب بشروط(٤٤)

انطلاقاً من ثوابت العقيدة الإسلامية التي تعتبر الحساب في الآخرة فكرة مركزية في السلوك . ولعلَّ هذا سبب رفض المعتزلة للمدح الذي لا يترتب عليه ثواب وللذم الذي لا يترتب عليه عقاب (إن المدح لا يقع به الاعتداد متى تجرد عن نفع يتبعه، ولو كان المدح مصدره الله)(٤٥) .

ويعد موضوع الجزاءات أو الاستحقاق أساساً في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في دور العقل في الحسن والقبح . بل إن أشعريا كبيرا وهو الإيجى يبين انه هو الموضوع الخلافي الوحيد بينهم في ذلك ، فيقول (الحسن والقبح يقال لمعانٍ ثلاثة: الأول : صفة الكمال والنقص، يقال: العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أن مدركه العقل تعلق ، الثاني : ملاءمة الغرض ومنافرته، و قد يعبر عنهما ، بالمصلحة والمفسدة ، وذلك أيضاً عقلي ... الثالث: تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي، وعند المعتزلة عقلي) (٤٦) .

فمن ذلك يتضح أن النزعة العقلية للمعتزلة إنما كانت بصدد الأحكام الخلقية التي بها يتعلق المدح الذم أو الثواب أو العقاب، وعندها جعلوا الشرع تابعاً للعقل من حيث إن الوحي لا يثبت للأفعال قيمتها، وإنما يخبر عنها فحسب، ولكن العقل هو الذي يستدل به على حسن الأفعال وقبحها (٤٧) .

وعند تفصيل شروط الاستحقاق فهي ثلاثة، لابد أن تأتي مجتمعة : أن يكون للفعل صفة ز ائدة، ولفاعله صفة ، ويفعله على وجه مخصوص. ودور العقل يقتصر على الشرط الثالث حيث يقول القاضي (وأما الوجه فأن يفعله لحسنه في عقله لا لجلب منفعة ولا لدفع مضرة) (٨٤) ومن هنا نعلم أن تعدية الحسن العقلي إلى الفاعل في صورة مدح، وتعدية القبح العقلي إلى الفاعل في صورة ذم من صميم عمل العقل في فلسفة المعتزلة الأخلاقية.

وقد بلغ من تثبيت المعتزلة لدور العقل في الجزاءات والاستحقاقات أن جعل القاضي عبدالجبار العلم بوجوب التعدية ضمن العلوم العقلية الأولية كما يقول (فأما الذم فإنه يستحق على وجهين: أحدهما أن يفعل القبيح، وال ثاني ألا يفعل ما وجب على عقله (٤٩) لأن العلم بحسن ذم من اختص بهذين الوجهين أول في العقل) .

٣- الكشف عن الفرق بين الخير والشر كحقيقة موضوعية :

هذا الدور أشد التصاقا بقضية "

الاتصاف الذاتي " حيث يهدف تجميع الصفات الموضوعية في الفعل إلى تصنيفه إلى خير أو شر . ولما كان لمفهوم الخير والشر أهمية في تقويم الفعل لهذا السبب كان الدور الذي يقوم به العقل في التعرف عليها كمعانٍ من لوازم هذا التصنيف.

ولاشك أن هناك نظريات أخلاقية لا تعترف بالخير والشر كمعان مجردة وحقائق جوهرية موضوعية قائمة بذاتها لا تلتمس مفهومها من الواقع، ويأتي في مقدمة هذه النظريات " نظرية الإرادة في الأخلاق " التي تعد المقابل الموضوعي للمثالية التي ينتمي إليها أطراف هذا البحث (وهي ترى أن ما يشكل الأساس للتمييز بين الخير والشر ليس العقل ، لأن التمييز الأخير لا ينشأ أصلاً . إلا أن الإنسان يمتلك " إرادة "، أي يمتلك رغبات ودوافع وميولاً فإن خيرية هذا الشيء أو ذاك ليست في الأصل- سوى كون هذا الشيء موضوعا للرغبة . كذلك فإن كون هذا الشيء أو ذاك فاسداً لا يتخطى كونه في الأصل شيئاً محبطاً للرغبة) (٥٠)

غير أن هذه الفكرة الراقية التي أشرت إليها سابقاً وهي " عالم ية الأخلاق " وهي فكرة محورية عند كل من المعتزلة وكانط تنبني أساساً على أن للقيم وجودها الخاص في استقلال تام عن تقييماتنا الخاصة، ولذلك تفرض نفسها على كل وجدان بشري بطريقة أولية حدسية . ومن ثم (فإن الإحساس بالقيم يسير جنبا إلى جنب مع نضج " ملكة التمييز" ل د ى الفرد، ونمو القدرة على الفهم لدى البشرية)(٥١) ذلك التمييز الفاهم ما أداته إلا العقل القادر على التعامل مع قيمتي الخير والشر وكجواهر مستقلة.

التقى المعتزلة مع كانط إذن في الإقرار بأن للعقل قدرة على التمييز بين الخير والشر كحقائق موضوعية ، وذلك فإن الإ نسان عند المعتزلة (يميز بعقله بين الحسن والقبح ، وبين الخير والشر أو الضار والنافع . وهنا نجد قوله المعتزلة بشريعة عقلية طبيعية يدركها كل عقل ناضج. وهذه الشريعة عامة إذ إنها في متناول جميع العقول حتى قبل أي تنزيل)(٥٢) .

ويسند كانط إلى العقل مهمة التمي يز بين الخير والشر ، وقد وضع كانط للعقل آلية لهذا التمييز تماما كما فعل المعتزلة كما سيأتي - ، وتتمحور هذه الآلية حول مدى الاتساق مع الواجب ، يقول كانط في ذلك (وسيكون من الميسور هنا أن نبين كيف يكون للعقل في جميع الحالات الطارئة وفي يده هذا المقياس الاخ تصاص الكامل

اللازم لتمييز الخير من الشر ، ما يتسق مع الواجب، وما يتعارض معه)(٥٣) .

٤- الكشف عن خصائص الأفعال الموجبة لخيريتها أو شريتها:

فإذا كنا قد رأينا في النقطة السابقة أن الخيرية والشرية بحاجة إلى العقل لكي يميز بين حقائقها وذكرنا أن هذا مطلوب لتحقيق التصنيف الذي يبني بدوره على معرفة الصفات الموضوعية في الفعل، فإن العقل في هذه النقطة هو القادر على الكشف عن هذه الصفات.

ولا شك أن التسليم بهذا الدور للعقل مبني على القول بأن تصنيف الأفعال وتقويمها لا يتأتى بسبب عوامل خارجها كما يقول التجريبيون- وإنما ي تأتى من الصفات المتضّمنة في ذاتها القائمة فيها . وهذه فكرة يشترك فيها المعتزلة وكانط، وإن تفاوتوا فيها تفاوتاً سيأتي بيانه لاحقاً إن شاء الله تعالى. فليس هنا محل تفصيلات الموقفين ؛ غير أنني أريد التأكيد هنا على أن للعقل مهمة استخراج هذه الصفات كخطوة أ و لى للتصنيف.

وليتضح هذا الدور ننبه إلى أن ثمة قضيتين متلازمتين هما: ما الصفات والخصائص التي يتضمنها الفعل الخلقي؟ ثم: هل هذه الصفات والخصائص توجب تصنيفه على نحو ما ؟ فأما القضية الأولى فهي الميدان الذي يقوم فيه العقل بدوره، وأما الثانية فهي تبني على منتجات العقل (المستدل بحاجة إلى الاستدلال ليعرف ما من أجله بحسن الحسن ويقبح القبيح وفي حصولهما في بعض المواضع والأفعال ، ولكنه متى علم ذلك بالعقل علم عنده الحسن أو القبح ضرورة (٥٤) .

ويقرر القاضي عبد الجبار ذلك في موضوع آخر فيقول إنه يجب على المكلف أن يعرف بالنظر العقلي حسن الواجبات، وقبح المحظورات، لما تختص به من صفات كمعرفة حسن شكر المنعم ووجوبه وقبح الظلم وكراهته(٥٥) .

إذن: العقل هو القادر على إجراء الخطوة الأولى بممارسة النظر والاستدلال والتفحص في خصائص الفعل الباطنية. يقوم العقل بهذا الدور انطلاقا من فهمه أ ن الأشياء ذاتها ليست أشياء محصنة ، بل هي أشياء وقيم وهذه هي قمة العقلانية في التفكير الأخلاقي(٥٦) .

والقضية الأولى وهي موضوع النظر العقلي والاستدلال تؤخذ تفصيلاً بينما القضية الثانية وهي موضوع العلم

الضـروري الأولى تعلم جـملة ؛ أي علمـاً وجـودياً فـقـط ن وهذا الم وقف الاعـتـزالي يتفق مـع منهجهم التـركيبي التسلسلي في بناء المعرفة العقلية(٧٥) ومع مفهوم العلية حيث يـعتبر كشف العقل عن خـصـائص الفـعل هو كـشف عن العلة التي تقـتـضي بالضـرورة وجـود المعلول ، وهـو الحسن أو القبح (فالواجب عند افتراق العلل الحكم بافتراق الأحكام ، وعند اتفاقها أن يقضي باتفاق الأحكام)(٥٨) .

والعـقل عند كـانط هو القـادر على الكشف عن خصـائص الأفعال الذاتية وتأتي هذه الثقة في قدرة العقل على القيام بهذا الدور من نظرة كانط إلى طبيعة العقل حيث يعتبره بمثابة الجوهرية الباطنية للإنسـان ، ومن ثم فـهو يرقى إلى إدراك الأشي اء في ذاتها (٥٩) . وسوف نعرض فيما سيأتي من هـذه الدراسـة إلى تفـصـيـلات الموقف الاعتزالي والكانطي من الصفات الموضوعية . أردنا فـقط هنا بيـان أن أداة الكشف عن هذه الصفات هي العقل.

مبدأ الحرية وعلاقته بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي

من المسلم به أن كلامي المعـتزلة وكـانط يصدر مقولة الحرية كـمبدأ تتأسس عليه الأخـلاقـيـة . ويرى كـلاهمـا أن الحـرية إذا انعدمت انمحى مـعها كل معنى للأخلاق ، وانهـار البناء العـقـلاني للإلزام ، وأصـبح الحديث عن مبادئ أخلاقية مثـالية يعمل الإنسان للصعود إليها حديثا بغير جدوى.

أي أن للإنسـان في الفلسـفة الأخلاقـية للمـعـتزلة وكـان ط الأخـلاقـيـة ليس هو ذلك الكائن الذي إنسـانيـتـه نوع من القـبـول والتلقي ، بحيث يكون كله مخزنا للمعطيات العلوية التي تهيئة لتحقيق كماله ، وإنما هو ذلك الإنسان الذي له فكر مشارك في العمل ، فكر يسـتـتـبـع حـركـة (إن لم يكن هو هذه الحركة)، فإنسانية الإنسان في هذه الفلسفة لا تكتـمل إلا إذا وقف حيـال كـونه مـوقف الفاعل لا موقف المتلقى (٦٠) .

فـعلى المسـتوى الاعتـزالي تعـد الحـرية شرطاً مـقدماً لأي بحث في الحسن والقبح بدونه لا يمكن إجراء الفحص العقلي للأفعال (فالحسن والقبح صـفـتان للأفـعال الواعية العـاقلة ة لذلك ارتبط مـوضـوع الحـسن والقبح ك نتيجة بموضوع الحرية كمقدمة . فلا حسن ولاقبح في الأفعال إلا بعد حرية الأفعال ة لذلك يستحيل الحكم الخلقي في نظرية الجبر لعدم وجود مـعيار للحكم الذي لا يصدق إلا على الفعل الحر)(٦١)

ومن هنا يتبين لنا أن الفكرة الاعتزالية في موضوع الحرية هي أرض خصبة لازدهار الف كر الأخلاقي المثالي تأسيساً على ترسيخ فكرة الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي. ويقصد المعتزلة بالحرية هنا " القول بتعلق الأفعال بفاعليها" ، فإذا ما أضيف إلى مفهومها هنا نتيجة كشف العقل لصفات هذه الأفعال الموضوعية، وهو دور يسبق القول بالتعلق كان نتاج ذلك مبدأ الإل زام الخلقي (فعقل كاشف عن الصفات الموضوعية للأفعال + حرية = إلزام).

وبالعقل يعلم قيمة الفعل اللازم على وجه وقوعه بالإرادة ، ويعلم الحكم اللازم عن هذا الوجه. وبذلك تكتمل المسئولية، وعلى أساس الحرية أو الاختيار الإنساني الذي يوقع الفعل على وجه معين يعتبر الإن سان مسئولاً عمّا يلزم عن هذا الوقوع من قدر وحكم ذاتيين ضمنهما قصوده ودواعيه)(٦٢).

أي أن تأكيد المعتزلة على ملازمة الفعل للفاعل يهدف إلى تحديد المسئولية، فهم يخالفون الأشعري في أن الوصول إلى هذه الملازمة يعرف استدلالاً ، ويذهبون إلى أنها تعرف ضمناً فإن مع رد القول بأن هذا فعل يفهم منه ضمنا أن له فاعلاً ، وليس يستدل على أن له فاعلاً (ولهذا عاب القاضي على الأشعري في نقض اللمع استدلاله على أن للعالم صانعا بقوله: قد ثبت أن العالم صنع ، فلا بدله من صانع ، فقال: إن العلم بأن العالم صنع يتضمن العلم بأن له صانعاً ، فكيف يصح هذا الاستدلال؟)(٦٣) .

ويدخل هذا التلازم المنتج للحرية الفعل إلى دائرة الاستحقاق، واشتراط الحرية في ذلك معلوم عند المعتزلة أوّليا، ودخول الفعل في باب الاستحقاق شرط في اعتباره فعلاً خلقياً يوصف بالحسن أو القبح ويخضع لعمل العقلانية المنصب على استخر اج صفاته الموضوعية لتبرير هذا الوصف. يقول القاضي عبد الجبار (كما يجب كونه عاقلاً عالما بحسنه فكذلك يجب أن يكون مخلىً بينه وبين الفعل، لأن المحمول على الفعل بالإلجاء لا يستحق المدح على ما يفعله . وذلك يعلم ببديهة العقل كما يعلم أولاً في العقل أن الساهي لا يستحق المدح على فعله)(٦٤) .

إذن في باب " الأفعال" يعد القول بالطبع أو الجبر مبطلاً لأي فكرة أخلاقية. وذلك لأن المعتزلة يرون أن الصادر عن طبع أو جبر لا يطلق عليه " فعل " فلا يستحق اسم " فعل " إذا كان كذلك وإنما يكون "حدثاً " فقط (لأن العلم بكونه فعلاً علم ب حدوثه عن قادر فإذا أضيف إلى طبع كما

عمله أصحاب الطبائع، أو أضافته المجبرة إلى قدرة موجبة ولم يعلقوه بقادر ، فليس يعرفونه فعلاً)(٦٥) ، وبناء على ذلك (لا يجوز أن يستحق المدح بفعل ما هو ملجأ إلى أن يفعله أو ألا يفعله)(٦٦) .

ومن هذا فإن العقل ، والإرادة الحرة ، والقدرة ثلاثة مؤثرات من قوى الإنسان بما هو إنسان فاعل ، في الفعل بما هو حدث وقيمة. ويتكون من مجموع علائق هذه العناصر الموقف الأخلاقي المسئول . ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي:

قوي الإنسان		الفعل الخلقي
بالعقل	ـــــ	ندرك الصفات الموضوعية
بالإرادة الحرة	ـــــ	نخصص ما نختار
بالقدرة	ـــــ	نحقق ما نريد

المسئولية الخلقية

أما عند كانط فإن " الحرية " يقصد بها تلك الحالة التي يتمتع بها الإنسان ، فتمكنه من القدرة على السيطرة على ميوله الطبيعية بفكرة عقلية مجردة " الواجب"، دون أي دافع حسي (إذ كيف يتصور بدون حرية الإ رادة أن نختار بأنفسنا قانون السلوك الذي نسير عليه) (٦٧) .

ويفهم من هذا أن الحرية مسخرة لخدمة " الواجب " فهي ليست مؤهلة للخروج على هذا الواجب ، بل هي داخلة تحته مؤسسة له ، وكأن هدف كانط هو قيام الواجب. والإرادة الحرة شرط فيه، لكنها تخضع في النهاية لقوانينه(٦٨) يقول كانط وهو يتحدث عن الحرية كمفتاح لتفسير الاكتفاء الذاتي للإرادة (فإن الحرية مع كونها ليست خاصية للإرادة تتوافق مع قوانين الطبيعة ، فإنها ليست مع ذلك خارجة عن كل قانون، بل على العكس ، يلزم أن تكون علية تعمل تبعاً لقوانين ثابتة، ولكنها قوانين من نوع خاص. إذ لولا هذا لكانت الإرادة عدماً خالصاً)(٦٩) .

عناصر أربعة هي – إذن المكونة لمعادلة الأخلاقية عند كانط ، الحرية واحدة فيها، والفعل الخلقي ليس كذلك وهذه العناصر هي:

(القانون + العقل + الحرية = الإلزام)

فإذا ما ذكّرنا هنا بالمعادلة الاعتزالية و هي:

(عقل كاشف عن الصفات الموضوعية للأفعال + الحرية = الإلزام).

تبين لنا ما يلي:

١ – أن كانط لا يفتأ يؤكد أنه ينتصر

لنظرية في " الواجب "، بينما المعتزلة يؤسسون نظرية في " الاتصاف الذاتي المفضي للتكليف " .

٢ – أن الفعل الخلقي هو المحور الذي يرتكز عليه التفكير ال اعتزالي في الحرية، وغايته تقرير المسئولية الأخلاقية للإنسان. أما كانط فغايته كذلك ، ولكن وسيلته تتجاوز الفعل الخلقي إلى القانون أو بالأحرى إلى احترام القانون.

٣ – من ذلك فإن المعتزلة يثبتون هنا نقطة تفوق وتميز في باب المثالية العقلانية على كانط القابع بعيداً ع ن الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي ، وقد ولى وجهه شطر الدواعي الكائنة بالفاعل.

أثر العوامل الخارجية في تقويم الفعل الخلقي

في هذا المبحث يجب تحديد مدى فاعلية كل ما ليس موضوعياً بالنسبة للفعل الخلقي في تقديره أخلاقياً وتصنيفه بين الخير والشر أو بين الحسن والقب ح . وبالنظر المنطقي لهذه العوامل فهي إما قبلية أي لها تعلق زماني أو مكاني بما هو قبل الفعل نفسه كالدوافع والنيّات ، أو بعدية ترتبط بما يحدث إثر الفعل ويترتب عليه كالمنافع والمضار وسائر الآثار

وينبغي الإشارة هنا بداية إلى أن القول بتأثير هذه العوامل يتناسب عكسياً مع التمسك بالاتصاف الذاتي ويضعف من تأثير الصفات الموضوعية على تقديره وتثمينه. لا فرق في ذلك بين القبلية والبعدية فإنه يجمعهما الانفصال عن ذات الفعل .

أولاً : العوامل القبلية :

وهي تلك الظروف والملابسات الكائنة زماناً قبل الفعل والمرتبطة بالفعل الخلقي ارتباطاً ما ، والتي من شأنها أن تؤثر في نظر الفيلسوف إلى الفعل الخلقي وتقويمه له ، إن بمساعدة الصفات الموضوعية أو في معزل عنها. ويمكن حصر العوامل القبلية في عاملين رئيسين هما :

(١) حال الفاعل: وذلك من خلال النظر في أمرين يتعلقان به من جهة وبالفعل من جهة أخرى، ويظن أن لهما تأثيراً في تقدير الفعل .

وهذان الأمران هما الإرادة والعلم :

أ- الإرادة · أما الإرادة فهي موضع بحث مشترك في الفلسفة الخلقية عند المعتزلة وكانط ، وإن اختلفت مواقفهما على النحو التالي

المعتزلة ترفض أن تكون الإرادة مؤثرة في الصفات الموضو عية للفعل ، ومن ثم هي

غير مؤثرة في تصنيفه إلى حسن وقبيح ، لأن القول بتأثيرها يقضي على موضوعية الحكم الخلقي ، وتصبح الأحكام ذاتية تتفاوت حسب أحوال الفاعلين(٧٠). ولا يضمن الموضوعية والثبات سوى الاعتماد على الاتصاف الذاتي دون إدخال حال الفاعل فيه .

أما النصوص الاعتزالية التي تجعل للإرادة المقترنة بالفعل " أي النية " أثراً فيه، فإن الفهم الصحيح لها مؤداه أنها كلها تنصب على فكرة الاستحقاق أي " المدح أو الذم " أو الحكم على الفاعل حكماً أخلاقياً ، وليس على الاتصاف الذاتي للفعل " الحسن والقبح "، والفرق واضح بين الأ م رين، وسيأتي بيانه بالتفصيل في هذا البحث لاحقا إن شاء الله تعالى .

نجح المعتزلة – إذن – في الفصل بين الحكم على الفعل من حيث هو فعل بالحسن أو القبح ، وبين الحكم على الفاعل لهذا الفعل باستحقاق المدح أو الذم . وهذا الشق الثاني هو الذي يظهر فيه تأثير الإرادة . أما الأول فتتجلى فيه الموضوعية المستقلة عن أي شيء خارجها بما في ذلك إرادة الفاعل أو نيته . (٧١)

أما كانط ، فبصفة عامة يعتبر فكرة " الأمر المطلق " بصيغها الثلاث أقرب في التحليل النهائي والإحصائي لها إلى العوامل الخارجية في التأثير على تقدير الفعل الخلقي ، وذلك فضلا عن أن محلها ـ وهو المهم هنا ـ هو الفاعل الخلقي ، وليس الفعل الخلقي – وبحسب فيليب بلير رايس (فإن السلطة الأخلاقية المشتقة من الأمر المطلق الأول هي تلك التي أعطاها القاضي الأخلاقي أو الفاعل الأخلاقي من حيث إنه أخضع الحكم إلى مقياس التأمل العقلي ، على حين أن السلطة الأخلاقية للأمر المطلق الثاني تشتق من إخضا ع الحكم إلى غاية اجتماعية تمد شبكة الغايات . ينتسب هذان العاملان مبدئياً إلى مذهب السلطات الخارجية)(٧٢) .

وكانط يجعل للإرادة الخيرة الأثر الأكبر في تقدير الفعل واعتباره شراً أو خيراً ، مرغوباً أو غير مرغوب ، سيئا أو غير سيئ . يقول كانط (الذكاء ، وموهبة إدراك التشابه بين الأشياء، وملكة تمييز الخاص للحكم عليه ، ومواهب الذهن الأخرى أيًا كان الاسم الذي ندل به عليها ، أو أيضاً الشجاعة والحسم والثبات على المقاصد ككيفيات هي دون شك من وجهات نظر عديدة أشياء خيرة مرغوبة للمزاج ، ولكن هبات الطبيعة هذه قد تغدو أيضاً فاسدة

سيئة للغاية إذا كانت الإرادة التي يلزم أن تستخدمها والتي نطلق على استعداداتها الخلق ؛ إذا كانت هذه الإرادة غير خيرة بالمرة . وكذلك شأن هبات الحظة وعلى ذلك يلوح أن الإرادة الخيرة تشكل الشرط اللازم لكل ما يجعلنا نستحق أن نكون سعداء)(٧٣) .

جاء حديث كانط تعوزه الدقة لعدم تحديد جهة الحكم ، فهو يضرب مثلا في تأثير الإرادة الخيرة على تصنيف الفعل بفضيلة السيطرة على النفس أو رباطة الجاش ، ويرى أن هذه الفضيلة ليست خيراً في ذاتها ، لأنها لو توافرت لدى المجرم لجعلت منه مجرماً خطيراً ، ولأظهرته في عيوننا بصورة المخلوق الكريه الذي ننفر منه ونقسو عليه في الحكم . يقول كانط (فضبط النفس عند المجرم لا يجعله بالغ الخطر فحسب ، بل يمثل أيضاً أمام أعيننا أشد شناعة مما لو كنا حكمنا بغير ذلك)(٧٤).

فكانط هنا ينفي عن الفضائل الحسن الذاتي أو الخير الكامن فيها في حين أنه يتمسك بنظرية الواجب كممثل جيد للديونطولوجية التي تحكم على الفعل الخلقي في ذاته لا بالنظر إلى آثاره ونتائجه. فوقع في التناقض . والسبب في ذلك أنه وحّد جهة الحكم . فجعل من الحكم على الفعل وعلى الفاعل جهة واحدة ويصاغ هذا التناقض هكذا (عند انعدام الإرادة الخيرة ، ومحلها الفاعل ، يجب ذمه مع أنه قد ثبتت الخيرية الذاتية للفضيلة موضوع الفعل).

ب- العلم ويقصد به حالة الفاعل من حيث العلم بأخلاقية فعله . فهل تؤثر هذه الحالة في إدخال الفعل في باب الأفعال الأخلاقية ؟ ثم هل تؤثر في تصنيف الفعل إلى خير وشر ؟

الواضح من التحليل الاعتزالي أن علم الفاعل بحسن الفعل أو قبحه يؤثر في إدخال الفعل في باب الأخلاقية ، ولكن من جهة الفاعل فقط أي بنظام النسبية وليس الإطلاق الموضوعي . يقول القاضي عبد الجبار (إن أحدنا إذا كان عالماً بقبح القبيح ، مستغنياً عنه عالماً باستغنائه عنه ، فإنه لا يختار القبيح ألبته، وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه وبغناه عنه ، حتى لو انخرم شرط من هذه الشروط لجاز أن يختاره ، وعلى هذا نجد هؤلاء الظلمة يغتصبون أموال الناس، إما لأنهم لا يعرفون قبح الاغتصاب، أول اعتقادهم أنهم سيحوجون إليه في المستقبل) (٧٥) .

فالقاضي يفرق بين مستويين للحكم على

الفعل: مستوى الاختيار تأسيسا على المقاييس العقلية العامة ، ومستوى الحكم على الفعل بالقبح أو الحسن من قبل الفاعل تأسيساً على المقاييس الأخلاقية.

فالعاقل لا يختار الفعل الذي يعلم بقبحه ويغناه عنه (إن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب ، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر ، وقيل له : إن كذبت أعطيناك درهما ، وإن صدقت أعطيناك درهماً ، وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه ، عالم باستغنائه عنه فإنه لا يختار الكذب على الصدق ، لا ذلك إلا لع ل مه بقبحه ، ويغناه عنه)(٧٦) إذن فالعلم بالقبح يؤثر عند الفاعل في الاختيار. أما قوله (ومتى انخرم شرط جاز أن يختاره) ، فإنه الجواز العقلي وليس الجواز الخلقي . ولذلك نجده يعتبر المختار هنا من " الظلمة " .

جانب آخر من جوانب تأثير علم الفاعل بالاتصاف الذات ي للفعل الخلقي على الموقف الأخلاقي ، وهو أن المعتزلة يعتبرون هذا العلم دافعاً – إذا كان الفعل حسنا بذاته – أو صارفاً – إذا كان قبيحاً بذاته – للفاعل عند الشروع في أدائه . أي أن معرفة الفاعل لما عليه الأفعال من حسن وقبح هي جهة دعاء الفاعل إلى الفعل أو صرفه عنه .

وتنقلنا هذه الفكرة الأخيرة إلى كانط الذي يقول بشيء قريب منها وهو " الشعور بالواجب " فالدافع عنده هو ذلك الشعور الذي محله الفاعل ، ولا يمكن أن يتأتي إلا بعد العلم بهذا الواجب أو كما عبر كانط (العلم بما يجب علينا فعله) ، أي أن هناك تلازماً وتساندا " بين " العلم بالواجب " من جهة و" الإرادة الخيرة " من جهة أخرى ، لينتجا معاً فعلاً حسناً مرغوباً لا لذاته وإنما لمجيئه على نحو فيه إرادة خيرة ويوافق الواجب أو القانون المقرر علمه عند الفاعل سلفا .(٧٧)

ويكتفي المعتزلة في الشروط الخارجية المتعلقة بالفعل لكي يستحق التقدير " المدح أو الذم " بشرط واحد من الفاعل وهو علمه بحسن الفعل أو قبحه وأن يأتي تصرفه إزاءه بسبب هذا العلم وهذا من شأنه أن يترك مساحة أكبر لذاتية الفعل لكي تؤثر في الحدث الأخلاقي أما كانط فإنه يبالغ في استبطان الفاعل الخلقي ، ويضع شرطاً وهو أ ن يكون الفاعل قد فعل الفعل لا للرغبة أو النزوع الإنساني النبيل، وإنما تقديراً لمفهوم الواجب، أي أن الذي يرعى مريضاً شفقة عليه ورحمة به لا يستحق التقدير عند كانط ، وإن كان يقع في القمة

من التقدير الاعتزالي (٧٨)

إذن فعلم الفاعل مؤثر في الموقف الأخلاقي، لكن علمه هذا لا ينصب على الصفات الموضوعية في الفعل كما هو الحال عند المعتزلة ، وإنما على ماذا يجب عليه أن يفعل ؟ ومن ثم فإن الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي لا يؤثر كمعلوم للفاعل في الموقف الأخلاقي الكانطي ، وهو ذو أثر في اتجاهين كمعلوم للفاعل في الموقف الاع ت زالي، أحدهما اتجاه الاختيار والثاني الدافعية نحوه أو الانصراف وهذه نقطة تميز تسجل للمعتزلة في تفعيل الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي في الموقف الأخلاقي

(٢) التشريع الديني المعتزلة مع كانط في الفكرة المحورية للمدرسة المثالية، وهي أن القانون الأخلاقي يجد قاعد ته الأساسية في الفرد موضوع العمل الأخلاقي. وتتأسس هذه الفكرة المحورية على اعتبارهم أن الإنسان هو الذي يخلق قانونه الأخلاقي الخاص به ، وهو مستقل تماماً عن أي تأثير مصدري خارجي ، ومن ثم فإن البحث في الأخلاق – وفقاً لهذه القاعدة - هو بحث إنساني خالص أو نفساني من حيث مصدره، بعيد في هذا المصدر عن المجتمع أو الدين أو المصلحة الشخصية (٧٩)

وبالنسبة للمعتزلة فإنهم يرون أن الشرع ليس هو المصدر لمعرفة طبيعة الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي ، فضلاً عن أن يكون علة في هذا الاتصاف. فقط هم يعتبرون الأمر والنهي الوارد ين من الشرع مجرد دليلين يؤكدان على الاتصاف الذاتي للفعل

معنى ذلك أن الفاعل الخلقي عند إتيانه لفعل ما لا يكون اختياره له موقوفاً على الأمر الشرعي وإنما على تلك الصفات الموضوعية الكامنة في الفعل ، والتي يستطيع هو أن يعلمها بعقله ولا يتعدى دور الأمر الش رعي هنا كونه مؤكدا على تلك الصفات

ويستند المعتزلة في رد الرأي المخالف الذي يسند تصنيف الفعل إلى الأمر أو النهي إلى حجج كثيرة معروفة في بابها غير أن ما يتعلق بموضوع هذا البحث هي الحجة المبنية على عالمية الأخلاق وارتباطها بالإنسان فإن هذا دليل على أنها غير موقوفة على الشرع يقول القاضي (وبعد فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يعرف النهي والناهي أن لا يعرف قبح الظلم والكذب ، لأن العلم بالقبح يتفرع على العلم بوجه القبح إما على جملة أو تفصيل ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم و لم يعرفوا النهي والناهي)(٨

وهذه نقطة التقاء كبرى بين المعتزلة وكانط ، وهي القول بأن رفض أن يكون الدين أو الشرع ليس هو مصدر وصف الفعل الخلقي بالخير أو الشر بعيدا عن ذاتية الفعل نفسه. وفي جانب كانط فإنه (رفض رأي رجال اللاهوت الذين يرجعون أداء الواجب إلى تعاليم الدين . فإن أوامر الله ونواهيه لا تبرر قيام الإلزام الخلقي . لأن من حق المحايد أن يستفسر عن السبب الذي جعل الله تعالى يأمر به أو ينهى عنه ، وجواب السؤال أن الله يأمر بالفعل لأنه بطبيعته خير وينهي عنه لأنه بطبيعته شر. وبذلك يكون الخضوع لسلطة الدين مرجعه إلى قانون أخلاقي . ومعنى هذا أن الأخلاق تصدر عن العقل ، ولا تنشأ عن الدين . بل إن الدين نفسه يقوم على الأخلاق) (٨١)

استبعد – إذن – كانط كما استبعدت المعتزلة أن يكون الفعل خيراً لأن القانون أو الشرع أمر به، وكذلك أن يكون شراً أو قبيحاً لنهيهما عنه ، ولكن المعتزلة كانت في ذلك أشد صرامة وإصراراً من كانط الذي ما لبث في " أسس ميتافيزيقيا الأخلاق " أن استثنى بعض الأوامر الدينية كمصدر لمعرفة خيرية الفعل من ضدها . استثنى كانط كل ما هو من شئون الشعور . وقد ذهب إلى أن الحب لا دخل للإرادة فيه . لأنني لا أحب لأنني أبغي ذلك ، ولا دخل للواجب فيه لأ ن ني لا أجب لأنه يجب عليّ ذلك ، وبالتالي فواجب الحب لا معنى له ، ومن ثم فأوامر الدين بخصوص هذه المشاعر هي أوامر بالمشاعر العملية التي تتمثل في الفعل الخلقي على الواقع ، وهي دليل على أنه خير ، وتؤدي حتما إلى مشاعر مجردة عن ذلك الواقع . يقول كانط (يجب أن نفه م دون مائمة شك فقرات الكتاب المقدس حيث يكون الأمر بأن يحب الإنسان جاره ، بل وأن يحب حتى عدوه ، ذلك لأن الحب كميل لا يمكن الأمر به ، ولكن فعل الخير بدقة بمقتضى الواجب ، بينما لا يكون هناك ميل يدفعنا إليه . وحتى إذا اعترضتنا كراهة طبيعية لا يمكن التغلب عليها . هذا الفعل هو الحب العملي وليس حباً مرضياً " أي يعتمد على الحساسية وليس العقل " يكمن " أي الحب العملي " في الإرادة لا في نزعة من نزعات الحس، في مبادئ العقل لا في الشفقة المتميعة ، وهذا الحب هو وحده الذي يمكن أن يؤمر به) (٨٢). ومن هنا فكانط يجيز أن يأمر الشرع بنوع عملي من الحب ، ويمكننا أن نلتزم به لأنه خير حيث أمر به الشرع . ويسجل للمعتزلة هنا نقطة تميز أخرى من تمسكهم بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي ،

ورفض هذا الاتصاف إن لم يكن مصدره ذات الفعل وعينه .

ثانياً : العوامل البعدية :

المقصود بالعوامل البعدية هنا مجموع الآثار التي تنجم عن أداء الفعل الخلقي أو تترتب عليه في الواقع الاجتماعي ، سواء أكانت هذه الآثار منافع تحققت من جرائه للمستقبل للفعل الخلقي أو للفاعل ، أم مضار ألحقت بهما أو بأحدهما نتيجة ذلك الفعل . وهذه الآثار موضوع لهذا السؤال: هل هي داخلة – بأي صورة من صور التداخل – ضمن عناصر تقويم الفعل الخلقي وتصنيفه؟

وإذا كنا هنا بصدد تحديد إجابة لهذا السؤال في ضوء موقفي المعتزلة وكانط فإنه يحسن بنا بداية أن نقرر أن المعتزلة يدخلون الآثار في عناصر التقويم ويعتبرونها فيه وفق شروط وتوضيحات ، وأن كانط يرفض تماماً أن يكون لها أدنى تأثير في الحكم على أي عنصر من عناصر الموقف الأخلاقي ومنها الفعل الخلقي نفسه .

أما بالنسبة للمعتزلة فإنهم يعالجون قضية الآثار في ضوء مقولات " الحسن والقبح " ، و" النفع والضرر " ، " المدح والذم " ، و " الثواب وال عقاب " . وتختلف العلاقة بين هذه المقاولات من حيث السببية ، بحسب نوع الفعل المنظور إليه على النحو التالي :

أ) الفعل العارى عن القيمة الخلقية : وهو ذلك الفعل الذي لا يدخل تحت الأحكام الخلقية نظراً لتجرده من القيم مثل : الأكل ، ودخول الدار ، والطواف ، وفعل النائم والساهي . فهذه الأفعال تقوم العلاقة فيها بين هذه المقولات على النحو التالي:

الفعل بسبب النفع أو الضرر يوجب الحسن أو القبح يستتبع الثواب أو العقاب

وهذا الفعل العاري عن القيمة الخلقية هو الذي لا يحسن بمجرده كما قال القاضي عبد الجبار(إنا لا نحكم على فعل من الأفعال بالحسن أو القبح بمجردة(٨٣) ولكنه يحتاج في الحكم عليه بالحسن أو القبح إلى قرينة أو " وجه " يوجب تصنيفه إلى الخير أو الشر . وهذا الوجه هو حصول نفع يوفى على الضرر، أو دفع ضرر ، أو رد حقوق أو كونه مصلحة ، وفي باب الشر، كونه مف سدة أو جهلاً أو عبثاً أو حصول ضرر يوفى على النفع، أو ألم غير مستحقة الخ(٨٤) .

ومن هنا نستطيع أن نفهم طبيعة الخلاف بين القاضي عبد الجبار وهو ممثل لمعتزلة البصرة ، وأبي القاسم البلخي

(المتوفي ٣١٩هـ) الممثل لمعتزلة بغداد حول الحكم على بعض الأفعال لم رد تصوره. فبينما يرى البلخي أن هذا هو الموقف الصحيح ، يشترط القاضي في ذلك توافر الوجه الذي من أجله يحسن أو يقبح . يقول القاضي (فعندنا أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه نحو كونه ظلماً. وعند أبي القاسم البلخي أن القبيح إنما يقبح لوقوعه لصفته وعينهة فإن ق يل: لم لا يقبح القبيح بصفته وعينه على ما يقوله شيخكم أبو القاسم البلخي؟ قيل له : لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرة بأن يقع على وجه مسبباً ، وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه، ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شئ واحد لا يمتنع أن يقبح مرة بأن يكون لا عن إ ذن ، ويحسن مرة بأن يكون عن إذن ؟ وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى ، وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان فـفسد ما قاله أبو القاسم)(٨٥) . فالقاضي يتكلم عن أفعال عارية عن القيمة ، مثل دخول الدار والسجود والطواف وغيرها من الأفعال التي لا تحمل قيمتها في باطنها ، وإنما تحتاج في هذا إلى قرينة خارجة عنها ، هي آثارها البعدية في الواقع من منافع ومضار ، لكي يكون الحكم عليها مبرراً . وأبو القاسم البلخي يتكلم عن النوع الثاني من الأفعال ، وهي الأفعال القيمية أو ما اصطلح على تسميته بالفعل الخلقي، و هو ما يتضمن في ذاته مبرراته الأخلاقية .

بهذا الفهم تحل المشكلة ، ولا نكون مضطرين للجوء إلى الحل التاريخي ، وذلك بالقول بأن متأخري المعتزلة خالفوا متقدميهم في التأكيد على الاتصاف الذاتي بمنأى عن تأثير العوامل البعدية كما فعل الأستاذ الدكت ور توفيق الطويل(٨٦). كذلك لا نكون مضطرين إلى اعتبار أن النفع أو الضرر صفات تتعلق بالأفعال لكي تبرر كونها مؤثرة في تثمين الفعل ، وهي ليست صفات، فلا تتعدى كونها آثاراً لها ، وهي ليست جزءاً من الفعل فلا تتعدى أن تكون نتيجة له ، وذلك كما فعل الأستاذ الدكتور أح مد محمود صبحي (٨٧) ولا نكون مضطرين كذلك للوقوع فيما يبدو أنه تناقض في مثل قول الدكتور حسن حنفي (شمول العقل لا يقضي على بنية الفعل وتحققه في موقفة جلب النافع ورفع الضار لا يقضي على وجود الصفات والمعاني المستقلة عن الأفعال حتى يمكن تعميمها والمشاركة فيها الصفات الخلقية صفات موضوعية موجودة في الأشياء، وليست مجرد إسقاطات ذاتية

تختلف باختلاف أحوال الفرد وثقافته وعقائده وقيمه وتربيته وظروفه وحياته، وهي ليست فردية فقط يمكن إدراكها بالعقل ، بل هي أيضاً اجتماعية يمكن إدراكها بالحس الاجتماعي المشترك) (٨٨) . ولعل العقل إن حقق الانسجام في فهم هذا الازدواج يطرح السؤال الجوهري وهو بأي هذين الاعتبارين يُثمّن الفعل ويصنف ؟ ' '

ب) الفعل الخلقي وهو ذلك الفعل الذي يتضمن في باطنه وجه حسنه أو قبحه، لا يفتقر في ذلك إلى النظر في آثاره من منافع ومضاره . وهذا الفعل يصنفه الإنسان إلى حسن وقبيح بمجرد تصوره بعقله ، حيث إن موجبات تقويمه جزء من تصوره وليست خارجة عنه .

الفعل يوجب الحسن أو القبيح بسبب النفع أو الضرر أمثلة الثواب أو العقاب

ومن أمثلة هذا النوع من الأفعال الصدق والكذب وشكر النعمة وكفر النعمة ورد الوديعة ة الخ وهي أفعال لا يتوقف الحكم عليها على شيء من آثارها ، بل الحكم عليها ملازم لها نابع من ذاتها وسيأتي الحديث عن هذا النوع بالتفصيل عند الحديث عن العامل الذاتي وأثره على تثمين ال فعل الخلقي لاحقا إن شاء الله تعالى

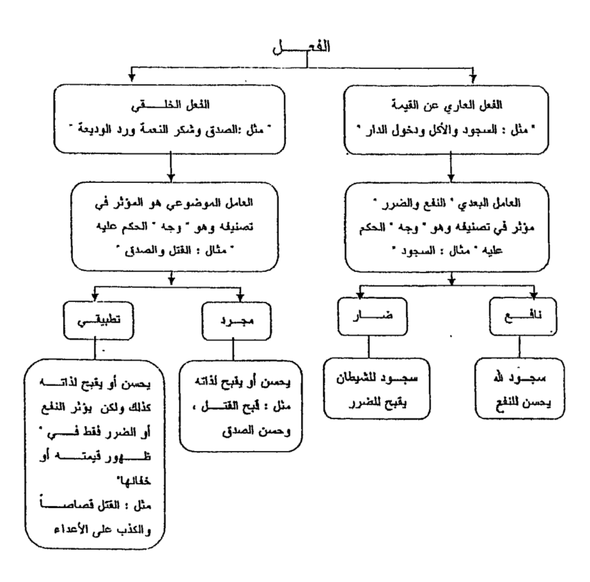
بيد أنني أود - في إطار النظر في دور الآثار في التثمين - أن أنبه على أن هّذا الفعل الخلقي يختلف النظر إلى موقعه في المعادلة الخلقية تبعاً لتاثير المنافع والمضار ، ولا يختلف تبعاً لهذا التأثير الموقف من تصنيفه وتقديره أخل اقياً

ولذلك فإن الفعل الخلقي عند التطبيق لا تختلف قيمته عنه عند النظر المجرد والمثالي المتعالي على الواقع عير أنه في الموقف التطبيقي تؤثر المضار والمنافع في ترتيب الأولويات بين القيم المختلفة ظهوراً وخفاءً . فالقتل قصاصاً مثلاً حسُن كفعل خلقي حسن، وذلك لما له من فائدة في زجر المجرمين ومعاقبة الظالم ولكن هذا لا ينال من أن القتل كفعل خلقي قبيح ، والموقف الخلقي هنا فيه قيمتان القتل ، والقصاص يظل القتل قبيحاً لا يؤثر شيء في قبحه ، ويظل القصاص حسناً لا يؤثر شيء في حسنه ويقتضي الحديث عن القتل قصاصاً ترتيب ' سلم القيم بحيث يكون للقصاص - وهو حسن الريادة في صبغ الموقف الأخلاقي بصبغته

ومعنى ذلك ان الفعل ثابت في قيمته لذاته لا يتغير وأن الاعتبارات الخارجية إنما تغير مواقع القيم من الصدارة إلى

الاختفاء والعكس . ويضرب الدكتور حسن حنفي مثالاً آخر من التراث الاعتزالي بالكذب على الأعداء وخداعهم ، فإنه لا يغير قبح الكذب (فالكذب يظل قبيحاً ، ولكن يدخل تحت قيمة أخرى أعلى وهي الحفاظ على الحياة والدفاع عن النفس . إن تغيير السلوك في الموقف لا يعني هدم القانون العام أو الوجود الموضوعي للقيمة إن تعارض المعاني يشير إلى " سلم القيم " وليس إلى إلغاء بعضها بعضاً) (٨٩) .

ومن ثم يمكن تصميم شكل تقسيمي للفعل بحسب تأثره بالعوامل البعدية عند المعتزلة كالتالي :



أما كانط فإنه يمنع تماماً التسليم بأي تأثيـر لما يتـرتب على الف عل في الواقع الاجتماعي على الموقف الأخلاقي ، ويرى أن هذا البعد ينبغي استبعاده من أي تفكير في الفلسـفـة الأخـلاقـيـة . يقـول كـانط (من الضرورة القصوى الشروع في تنمية فلسفة أخلاقية خالصة مطهرة تطهيراً تاماً من كل مالا يكون إلا تجريبياً منتمياً للأنترويولوجيا . ذلك لأن لزوم فلسفة من هذا القبيل ينجم بمنتهى الوضوح من الفكرة العامة للواجب ، ومن القوانين الأخلاقية)(٩٠).

ومن ثم فـالموقف الكانطي الحـاسم هو (الاعتقاد أن النتائج المترتبة على أفعالنا هي – في كل الحالات – بدون أهمية من المنظور الخلقي في عملية تقويم الأفعـال ، أو حـتى الممارسات الاجتماعية نفسها) (٩١) .

وقـد خلق هذا الموقف الحـاسم من كـانط فرصة لنقد فلسفته الأخلاقية اعتماداً على مـا يؤديه هذا الموقف من " صـورية فـارغـة للأحكام الخلقية " . ويعد هذا أهم مـا وجه إلى فلسـفة كانط الأخلاقية من انتقادات ، ويرى هـؤلاء المنتـقـدو ن أن هذه الصـورية تأتي من تغييب الجانب الغائي للفعل الخلقي لحساب العوامل القبلية كالواجب أو المطابقة للقانون أو الإرادة الخيرة أو غير ذلك. وإذا كانت هذه الفكرة خالصة فإنها تجعل الفعل الخلقي مطلقا غيـر مقيد بآثاره في الواقع الخـارجي . (فـلا اعـتـبـار في ذلك بمدى النجـاح الذي حـقـقـه هذا الفـعل في اتجـاه مقصده الخير النظري)(٩٢) .

ويلاحظ أن المعتزلة قد تخلصوا من هذه الإشكاليـة في فلسـفـتهم الأخـلاقـيـة التي تخـتلف مـع كـانط في الموقف من العـوامل القبلية – كما سبق – وذلك بأن استبدلوا بهذه العوامل القبلية اعتباراً أخرا بعدياً هو حـديثـه مـعن المنافع والمضـار المترتبـة على الفعل عامة ، والفعل الخلقي خاصة.

ومن الناحية الموضوعية – لا التاريخية – فإن الفكر النقدي الاعتزالي للصورية في الأحكام الخلقيـة صـالح لأن يكون مـصـدراً أفـاد منه مـخـالـفـو كـانط من الدارسين الغربيين في انتقاداتهم له من هذه الزاوية . ومن هؤلاء " أندريه كرسون " الذي وجه نقداً لكانط في مـوقـفـه من الغـايات يكاد يكون مطابقاً تماماً لما أورده القاضي عبد الجبار فكرةً وأمثلةً وجدلاً . يقول كرسون (لن يمكن التسـامح في أي نوع من الكذب ، لا الكذب للمـجـاملة ، ولا الكذب للعظة ، ولا الكذب التهذيبي، ولا الكذب في سبيل الوطن ، ولا الكذب الذي يعد بطولة وسـمواً ، وإنه ليلزم من هذا أن يكون الكذب محظوراً عليّ حتى بصدد برئ لجأ إلى حماي ، ثم جاء جلادوه يطالبونني به ، لأني إذا كذبت منكراً وجوده عندي أكون قد اتخذت من شخصي وسيلة

ولم أنظر إليه كغاية)(٩٣).

وهو ي شير في الجزئية الأخيرة إلى القاعدة الثانية من قواعد السلوك الثلاثة عند كانط ، وهي " انظر إلى الإنسانية دائماً في شخصك ، وإن في غيرك كما لو كانت غاية ، ولا تنظر إليها كما لو كانت وسيلة) (٩٤) .

نعم : إنه قد يتوجه الباحثون بانتقادات لهذا الموقف الكانطي تدور حول صورية الأحكام الخلقية عنده التي تمخضت عن رفضه لربط الأخلاق بالتجربة أو النتيجة البعدية . ولكن – من وجهة نظر هذا البحث – سجل كانط بهذا الموقف نقطة تميز مع المعتزلة في تمسكهما بالمثالية اعتمادا على صفة الإطلاق والموضوعية للأفعال الخلقية ، والرفض المطلق ل أدنى تأثير على تقديرها أخلاقياً لأي من آثارها.

العامل الموضوعي، وأثره في تقدير الفعل الخلقي

والمقصود هنا ما يباطن الفعل الخلقي عينه من عوامل تجعل من مفهومه وطبيعته ومكوناته قوة ديناميكية تكسبه وصفاً أخلاقياً يلزمه دائماً ، ويصح معه القول بأن هذا الوصف قائم في الفعل بنفسه وداخل في حده .

في الحقيقة أن إثبات مثل هذه العوامل هو الموقف الجامع للمفكرين الأخلاقيين المثاليين . وهو مبنى على التسليم بأن القيم صفات عينية تقوم في طبائع الأفعال ، ومن ثم تتصف هذه الأفعال بالثبات والموضوعية والإطلاق والعموم . وبفضل هذ ه الأفعال القيمية ، وبقوتها الديناميكية الكامنة فيها ينشدها الإنسان لذاتها، ويستطيب إتيانها دون نظر إلى غاية تقوم وراءها . وصح بفضها أيضاً القول بأن الأخلاقية تحمل جزاءها في باطنها . وتتضمن في ذاتها مبرراتها .(٩٥)

غير أنني معنى هنا بالتفتيش عن موقف كل من المعتزلة وكانط في تثبيت هذه القاعدة " خيرية الفعل الخلقي أو شريته نابعة من ذاته بحكم طبيعته " حيث يحدد مدى التمسك بهذه القاعدة – من وجهة نظر هذا البحث – مدى اقترابهما من الفكر المثالي ، أو بعدهما عنه .

أما المعتزلة فقد سبق عرض وجهة نظرهم في تقسيم الفعل إلى فعل عار عن القيمة ، وفعل خلقي. ونؤكد هنا على أن القسم الأول يحسن أو يقبح لا لعامل موضوعي فيه ؛ لأنه لا يحمل في كنهه هذا العامل ، وأن القسم الثاني هو الذي يحسن أو يقبح لذاته .

نعم هناك جامع يجمع القسمين معاً وهو " الوجه " الذي من أجله يحسن الفعل أو ي قبح . ولكن هناك فرق مهم يتعلق بقضية

ذات الفعل ، وهو أن القسم الأول لا يتضمن في ذاته وجه الحسن أو القبح ، ولذلك نجده يلزمه وجه للحسن " السجود لله " فيحسن، أو يلزمه وجه آخر للقبح " السجود للشيطان " فيقبح ، أو يفارقه كلا الوجهين فيخرج من باب الأخلاقية أصلا " . ولذا فليس الوجه داخلاً فيه ولا عائداً إليه ولا يعد من لوازمه الضرورية . أما القسم الثاني فهو المعنى هنا ، وهو الفعل الذي يعد على الحقيقة خلقياً ، ويعد الوجه فيه واحداً من عناصر مفهومه الطبيعية ، غير مفارق له بحال ، ومن هذا يمكن القول بأن الصنف الأول ي ح سن أو يقبح لوجه هو المنافع والمضار والفعل الخلقي يحسن أو يقبح لذاته.

توجه – إذن – اهتمام المعتزلة في المقام الأول إلى الفعل والنظر في حسنه وقبحه وعلاقتهما بالذاتية أو الموضوعية، ليستنتجوا من ذلك ضرورة التسليم بقيام الحسن أو القبح في الأفعال الخلقية قياماً إيجابياً ، بمعنى أن الصفة الموضوعية في الفعل الخلقي ليست عدمية فلا يحسن الفعل بمجرد انتفاء وجوه القبح عنه ، أو يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه . إنما يحسن أو يقبح لصفة زائدة مثبتة فيه لها يفارق الفعل الحسن غيره من الأفعال القبيحة، ولولاها لما اختص بأ ح كام الحسن والقبح لأن العدم لا تتعلق به أحكام .(٩٦)

إن الصدق والكذب – مثلاً – لكل منهما صفة زائدة على مجرد الوجود ، تمثل هذه الصفة الوجه الذي به يحسن الفعل أو يقبح . وهذه الصفة الزائدة هي ذاتية في الفعل تأتي من قبله لا من خارجه . فالصدق موجود ، وهو مع وجو ده صدق ، ولهذه الصفة يحسن والكذب يقبح لأنه كذلك ، والظلم لأنه ظلم ، وكفر النعمة لأنه كفر نعمة وهكذا (٩٧)

ويؤكد الدكتور حسن حنفي على أن " الوجه " ليس شيئاً سوى الفعل الخلقي نفسه في أحد جوانبه فيقول (القبائح قبائح لأنها تقع على وجه ، وليس الوجه وجهة ن ظر ذاتية في الشيء . بل جانب من جوانبه . إن اختلاف الأحكام حسب الأوجه اختلاف وجودي ، وليس فقط معرفياً ، اختلاف موضوعي وليس فقط ذاتياً.(٩٨) .

يقول القاضي عبد الجبار مقرراً هذا الموقف (إنا نعلم أن الظلم قبيح . وإنما قبح لكونه ظلماً بدليل أنا متى عرفناه ظلماً عرفنا قبحه ، وإن لم نعرف أمراً آخر . ومتى لم نعرف كونه ظلماً لم نعرف قبحه ، وإن عرفنا ما عرفناه ، فبان أن الظلم قبح لوقوعه على وجه ، وهو كونه ظلماً. هذا لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح . إما على جملة أو تفصيل) (٩٩)

ويقـدم أبو هاشم الجـبـائي اخت باراً لموضـوعـيـة الاتصـاف في ضـوء المنافع والمضـار فـيـقـول (إن أحدنا لو خـيـر بين الصدق والكذب ، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر فإنه يختار الصدق على الكذب لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحساناً، وإلا فالنفع فيهما سوء) (١٠٠) .

ويقدم القاضي عبد الجبار أمثلة عديدة لأ فعال تحسن لذاتها من المنظور الأخلاقي فيقول مثلاً (إن كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال ، وأن يقول للأعمى – وقد اشرف على بئر يكاد يتردى فيه : يمنةً ويسرةً ، لا ذاك إلا لحسنه وكونه إحساناً فقط) (١٠١) .

وينقل أبو الحسين الخـيـاط عن النظام طريقة للتفرقة بي ن ما يكتسب الوصف ذاتياً من الأفعال الخلقية ، وبين ما ليس حاله كذلك ، لا تعتمد على أعمال العقل في الأوصاف الموضوعية في العقل ولكن على ديمومة حكمه الأخلاقي ، فيقول متحدثاً عن تلاميذ النظام من المعتزلة (وهؤلاء القوم يفرقون بين ما جاز نسخه ، وبين ما لم يجر ن س خه وتغيير حكمه ، فما جاز نسخة وتغيير حكمه فإنما كان معصية عند نهي الله عنه ، وما لم يجز نسخه ولا تغييره فهو معصية لعينه)(١٠٢) .

أما كانط فإنه يرتكز في أفكاره عن " الاتصاف الذاتي " كعامل داخلي في الفعل يؤثر في تضمينه على فكرة جوهرية هي " الإرادة الخيرة " فهي طرف في قضيتين أساسيتين هما : الإرادة الخيرة خيرٌ بذاتها، والإرادة الخيرية مصدر الخيرية للفعل الخلقي . وسوف نتناول هاتين القضيتين بشيء من التفصيل .

١- الإرادة الخيِّرة خيرٌ بذاتها : في هذه القضية يتجلى مبدأ الاتصاف الذاتي حيث ما يفتأ كانط أن يؤكد مراراً على أن " الإرادة الخيرة " هي الشيء الوحيد المتضمن لخيريته في نفسه ، دونما حاجة إلى النظر في أي ظروف خارجية أو ملابسات أو تحفظات . لا استثناء في ذلك ولا شك فيه ولا قبول لنقضه . يقول كانط (من بين كل ما يمكن تصوره في العالم ، بل وبوجه عام خارج العالم ليس ثم ة ما يمكن اعتباره خيراً دون تحفظ إن لم يكن الإرادة الخيرة) (١٠٣) .

وتتسم قيمة الإرادة الخيرية بالثبات والديمومة ، ولا يمكن أن ينتقص من هذه السمة شيء من واقع الموقف الأخلاقي (إن الإرادة الخيرة وحدها ذات قيمة كامنة مطلقة ، وحدها الخير الأسمى . فلا يوجد في ن ظره أي وضع ممكن يؤدي فيه وجود الإرادة الخيرة إلى جانب صفة أو صفات أخرى؛ إلى إفقاد الإرادة الخيرة

قيمتها)(١٠٤) .

ويأتي هذا التمسك بالقيمة المطلقة والخير الذاتي للإرادة الخيرة عند كانط من أنه يشترط لأي شيء لأن يكون قيمة كاملة شرطين هما :

أن يكون هذا الشيء من النوع الذي يجدر أن نطلبه لذاته ، وأن يكون من النوع الذي يظل جديراً بأن نطلبه لذاته . وهذان الشرطان لا ينطبقان – من وجهة نظر كانط – إلا على الإرادة الخيرة التي يشبهها بالجوهرة ، فيقول (إن لمعانها لا يخبو شأنها شأن الجوهرة ضيها في ذاتها ، وكل قيمتها في ذاتها) (١٠٥) .

٢- الإرادة الخيرة مصدر الخيرية في الفعل الخلقي : يضع كانط الإرادة الخيرة شرطاً ضرورياً لتثمين الفعل الخلقي وتقديره أخلاقياً ، فبدون وجود هذه الإرادة لا يدخل الفعل في باب الأخلاقية ، (فالإرادة الخيرة شرط لا بد منه لكي يكون الفعل أخلاقياً ، ولا يمكن أن يكون الفعل الأخلاقي دالاً على هذه الإرادة الخيرة إلا إذا كان فعلا عاماً مطلقاً ، إلا إذا كان التزاما بالواجب من حيث هو، دونما قيد أو شرط من غاية أو منفعة أو عرض أو نزوة) (١٠٦) . فيتقرر لدينا بشكل قاطع (أن الفعل عند كانط يستمد قيمته الخلقية من مبدأ الإرادة) (١٠٧)

أي أن كانط وضع وصفاً زائداً على الفعل هو أن يأتي وفق مبادئ الإرادة الخيرة ، وجعل هذا الوصف المحك الفاصل في الحكم على الفعل وتثمينه . تماماً كما فعل المعتزلة عندما وضعوا وصفاً زائداً على الفعل به يدخل الأخلاقية ، غير أن الفرق بينهما أن الوصف عند كانط خارج عن الفعل غير ملازم له ولا داخل في مفهومه، وأما المعتزلة فالوصف عندهم هو أحد مكونات الفعل، يدخل في تقويمه ومفهومه وذاته . ومن هنا فالوصف الكانطي من شأنه أن يسحب محل التأثير من الفعل إلى غيره، وعند المعتزلة من شأنه يثبت فاعلية العامل الموضوع ي للفعل في تصنيفه وتقديره أخلاقياً .

غير أن الموقف الكانطي لا يتنكر تماماً للعامل الموضوعي في الفعل وإنما يرتكز عليه في بناء القانون الأخلاقي بناءً تلقائياً في العقل العملي للفاعل الخلقي. يقول كانط في نص مهم ، وهو يقارن بين نظرية الواجب والنظرية الغائية (شيء آخر بالمرة أن أكون مخلصاً بمقتضى الواجب ، وأن أكون مخلصاً خشية النتائج الضارة، فبينما تصور الفعل في ذاته في الحالة الأولى يتضمن من قبل قانوناً لي، ينبغي لي في الحالة الثانية أن أبحث قبل كل شيء لأكتشف من جانب آخر أية معلومات يمكن

أن تكون في نظري مرتبطة في الفعل) (١٠٨) .

ومعنى ذلك أن الفعل بذاته مولّد للقانون الأخلاقي لدى الفرد استناداً إلى ما فيه عينه من صفات موضوعية تصنفه إن خيراً أو شراً . يتم ذلك من الفعل بمجردة وذاته وعينه . ومن ثم فالفعل تكمن فيه قيمته – وهي لا شك كامنة بفضل " الإرادة الخيرة " – وتؤثر هذه القيمة في تثمينه ، ثم يوجد هذا التقدير الأخلاقي للفعل القانون الخلقي عند الفاعل إيجاداً تلقائياً إنسانياً عقلانيا عاماً.

ومن هنا فقد بان تمسك المعتزلة بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي بتأثير العامل الموضوعي الداخلي فيه تمسكاً يضعهم في مصاف الفلاسفة المثاليين في أي تصنيف موضوعي للمفكرين الأخلاقيين على مر التاريخ ، وهم بمقارنتهم مع كانط يتفوقون ؛ حيث إن كانط لم يمنع أن يكون للفعل الخلقي ذاته أثر في تصنيفه، غير أنه أسند كل الأثر إلى الإرادة الخيرة ، وهي ليست من الفعل ولا عائدة إليه.

وبعد ، فإنه يمكن إجمال أهم النتائج التي توصل إليها البحث فيما يلي :-

١- يعد تمسك المعتزلة باعتبار الصفات الموضوعية في الفعل الخلقي سبب التكليف دعماً للقول بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي ، في حين أن اعتبار كانط شعور الفاعل بالواجب سبب الوجوب انتقاص من مثاليته لأنه يبعده عن التمسك بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي .

٢- العقل هو مصدر الإلزام الخلقي بالمعنى المعرفي النظري عند كل من المعتزلة وكانط . ولكن على المستوى العملي يرى المعتزلة أن الإلزام للخيرية الكامنة في الفعل الخلقي ، ويرى كانط أنه للإرادة الخيرة المستقرة في نفس الفاعل. ومن ثم تعد قضية الإلزام إحدى علامات تمسك المعتزلة بالاتصاف الذاتي، إذا قورن موقفهم بموقف كانط .

٣- يشترك المعتزلة وكانط في فكرة " عمومية الأخلاق " ، وهي من شأنها أن تؤكد على أنهما ينطلقان فيها من التسليم الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي .

٤- يؤثّر القول بالاتصاف الذاتي للفعل الخلقي على الموقف من جزاءات الأخلاقية ومبرراتها ، بواسطة العقل الذي يسلم المعتزلة وكانط كلاهما بدوره في هذا .

٥- الفعل الخلقي هو المحور الذي يرتكز عليه التفكير الاعتزالي في الحرية ، وغايته تقرير المسئولية الأخلاقية للإنسان أما كانط فغايته كذلك، ولكن وسيلته هي احترام القانون. ومن ثم فالاتصاف الذاتي له فاعلية في باب الحرية عند المعتزلة ، وهو ليس

كذلك عند كانط .

٦- ينتصر كانط لنظرية في الواجب . بينما يؤسس المعتزلة نظرية في الاتصاف الذاتي للفعل الخلقي المفضي للتكليف .

٧- الاتصاف الذاتي للفعل ال خلقي غير مؤثر كمعلوم للفاعل في الموقف الأخلاقي الكانطي وهو نو تأثير مزدوج عند المعتزلة : في الاختيار ، وفي الدافعية أو الصرف .

٨- يشترك المعتزلة وكانط في رفض مصدرية الشرع للأخلاقية . والمعتزلة في ذلك أشك تمسكاً لأنهم لا يستثنون ، بينما يستثنى كانط أمر الش رع ببعض المشاعر.

٩- فرّق المعتزلة في تحليلهم لأثر العوامل البعدية في تصنيف الفعل بين نوعين من الأفعال : العارية عن القيم ، وهي تتأثر بتلك العوامل . والأفعال الخلقية ، وهي مطلقة لا تتأثر بالعوامل البعدية كالمنافع والمضار .

١٠- تفوق كانط في مثاليته عندما رف ض بحسم أي تأثير للعوامل البعدية على الفعل الخلقي والموقف الأخلاقي كله .

١١- اختلاف المعتزلة وكانط في تحديد العامل الموضوعي المؤثر في تصنيف الفعل كشف عن مثالية فائقة للمعتزلة حيث اعتبر كانط أن هذا العامل هو " الإرادة الخيرة وهي ليست جزءا من الفعل . بينما اعتبر المعتزلة وجه الحكم مباطناً للفعل الخلقي وداخلاً في كنهه .

١٢- بصفة عامة فإن التفكير الاعتزالي في الأخلاق لايقل في مثاليته عن أكبر مدارس الحضارة الغربية مثالية بل عليها في نظره إلى الأخلاق المحضة المجردة، انطلاقاً من تمسكه بتثبيت الصفات الموضوع ية في الأفعال الخلقية . مما يدل على أن في حضارتنا الإسلامية كنوزاً ما زلنا بحاجة إلى الكشف عن مخبوءاتها .

الهوامش والتعليقات

(١) انظر : الدكتور زكريا إبراهيم . المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ص٩ـ١١

(٢) انظر : السابق ص٥١ ، وما بعدها .

(٣) عمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م)

هو الفيلسوف الألماني الأشهر الذي يجمع الباحثون على أنه رائد فلسفة الأخلاق في الغرب الحديث، ومفجر قضاياها . من أهم كتبه في الأخلاق(نقد العقل العملي) ١٧٨٨م، و(أسس ميتافيزيقا الأخلاق) ١٧٨٥م

انظر في ترجمته

- يوسف كرم . تاريخ الفلسفة الغربية ، دار المعارف ، مصر ،١٩٦٢ ص٢٠ ٨ ، وما بعدها .
- برتراند رسل . تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧م ص٣١٥ في الكتاب الثالث.
- هنري توماس . أعلام الفلاسفة ، ترجمة متري أمين ، دار النهضة العربية، القاهرة ، ١٩٦٤، ص٢٧٨، وما بعده ا .

(٤) انظر : يوسف كومبز . القيمة والحرية . ترجمة الدكتور عادل عوا ، دار الفكر، دمشق ، الطبعة الأولى، ١٩٧٥، ص٣٥. وقارن: الدكتور صلاح رسلان، القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٩، ص١١.

(٥) د. صلاح رسلان . السابق ص٧٠ وص٧١.

(٦) انظر : الدكتور توفيق الطويل . فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، دار نشر الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٨م ، ص٣٣١ و ص٣٣٢.

(٧) انظر على سبيل المثال : الدكتور صلاح رسلان . القيم الخلقية بين الذاتية والموضوعية . والدكتور حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة . المجلد الثالث (العدل) . مكتبة مدبولي، القاهرة ، دون تاريخ . والدكتور أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي " العقليون والذوقيون "، دار النهضة العربية، بيروت ، الطبعة الثالثة ،١٩٩٢ والدكتور سميح دغيم . فلسفة القدر في فكر المعتزلة . دار الفكر اللبناني، بيروت . الطبعة الأولى،١٩٩٢.

(٨) انظر في تفصيل ذلك : الدكتور حسن حنفي . من العقيدة إلى الثورة ٤١٨/٣ ، ٤١٩ ، ٤٢٨ .

(٩) د. سميح دغيم . فلسفة القدر ص١٦، وقارن الدكتور علي زيغور . مذاهب علم النفس ، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، دون تاريخ ، ص٤٠ و ص٤١ .

(١٠) انظر: الدكتور أحمد محمود صبحي. الفلسفة الأخلاقية ص٣٥، وراجع: د.محمد يوسف موسى. تاريخ الأخلاق ، مطبعة أمين عبد الرحمن ، مصر،١٩٤٣، ص١٦١، وكذلك أحمد أمين . الأخلاق، لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، ١٩٥٧، ص١٥٧ .

(١١) انظر : الدكتور حسن حنفي . من العقيدة إلى الثورة ٣/٣٨٦ .

(١٢) انظر : القاضي عبد الجبار . المحيط بالتكليف . جمع الحسن بن متويه، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر، سنة ١٩٦٥ ص٢٢٨ ، وما بعدها .

والمغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الحادي عشر (التكليف)، تحقيق الأستاذ محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار ، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والتوزيع، ١٩٥٦، ص٥٠٨ ، وما بعدها. وراجع : لدكتور حسن حنفي . السابق ، ص٣٩٢ و ص٣٩٣ .

(١٣) انظر: الدكتور مختار عطا الله . مناهج الاستدلال وصوره لد ى المكتملين والفلاسفة المسلمين . رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم جامعة القاهرة ، ١٩٩٥م من ص٢٧٤ إلى ص٣١٧ .

(١٤) انظر : القاضي عبد الجبار . المحيط بالتكليف ص٢٢٩ . حيث يقول ابن متويه (وهذان وإن عُدا من مسائل التوحيد ، فإنما أوردهما هنا لتعلقهما بالأفعال، وإلا فالذي يختص هذا الموضوع على الحقيقة نفينا كونه تعالى خالقاً لأفعال العباد)

(١٥) انظر : الدكتور زكريا إبراهيم . كانت أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص.١٨٤

(١٦) انظر : الدكتور زكريا إبراهيم . السابق ص.١٨٦

(١٧) د. محمد فتحي الشنيطي . مقدمة كتاب " أسس ميتافيزيقا الأخلاق " لكانط ، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ ، ص.٢٦

(١٨) د. سعيد مراد . مدرسة البصرة الاعتزالية ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص٣٥٠ . وقارن : الدكتور عبد الستار الراوى. العقل والحرية ، ص٣٥٥ .

(١٩) انظر: الدكتور أحمد محمود صبحي. الفلسفة الأخلاقية ص٥٨- ٥٩.

(٢٠) د. علي زيغور . مذاهب علم النفس ص٤٠ و ص٤١ بتصرف يسير.

(٢١) الجاحظ . رسالة التربيع والتدوير ، ضمن رسائل الجاحظ الفلسفية ، طبعة ليدن ، ١٩٤٨ ، ص١٥٦ و ص١٥٧ .

(٢٢) د. صلاح رسلان . القيم الأخلاقية ص٦ ، وقارن : ريمون رويه . فلسفة القيم ، ترجمة الدكتور عادل عوا . طبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٠ ، ص٢ .

(٢٣) انظر : الدكتور محمد فتحي الشنيطي . مقدمة كتاب : أسس ميتافيزيقا الأخلاق " ص٢١ .

(٢٤) انظر في تفصيل ذلك : الدكتور توفيق الطويل . فلسفة الأخلاق ص٤٠٣، وما بعدها .

(٢٥) القاضي عبد الجبار . المغنى ٥١٣/١١ .

(٢٦) انظر : الدكتور أحمد محمود صبحي . الفلسفة الأخلاقية ، ص٦٢ .

(٢٧) القاضي عبد الجبار . المغنى ، الجزء الثاني عشر (النظر والمعارف)، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور ١٩٦٢، ص٥٨.

(٢٨) القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨م ، ص٥١٠ .

(٢٩) د. عادل ضاهر الأخلاق والعقل ، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص٣٠١.

(٣٠) انظر في تفصيل ذلك : الدكتور زكريا إبراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية، ص٢٢٧.

(٣١) د. زكريا إبراهيم . السابق، ص٢٢٩.

(٣٢) د. صبحي . الفلسفة الأخلاقية ص٤٢ .

(٣٣) القاضي عبد الجبار . المغنى ٥٠٧/١١ .

(٣٤) القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ص٣٠٨ .

(٣٥) انظر : الدكتور توفيق الطويل . فلسفة الأخلاق ص٤١٧.

(٣٦) كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ص٤٤ .

(٣٧) د. الشنيطي، مقدمة " أسس ميتافيزيقا الأخلاق "، ص١٢ و ص١٣.

(٣٨) القاضي عبد الجبار . المغنى ٣٠٨/١٢ ، وانظر: الدكتور صبحي . الفلسفة الأخلاقية ، ص١٢٦.

(٣٩) د. سميح دغيم . فلسفة القدر، ص٢٩٠ و ص٢٩١ .

(٤٠) كانط . أسس ، ص٣٩.

(٤١) كانط . السابق ، ص٤٠ .

(٤٢) كانط . السابق ، ص ٤٤.

(٤٣) أندريه كرسون . الأخلاق في الفلسفة الحديثة ، ال قسم الثاني (المشكلة الأخلاقية والفلاسفة) ، ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود والأستاذ أبو بكر ذكرى ، منشور ضمن مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ ، ص٦٢.

(٤٤) انظر : القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ص٦١٢ ، وما بعدها .

(٤٥) انظر: القاضي . السابق ص٦١ ٥.

(٤٦) عضد الدين الإيجي . المواقف في علم الكلام ، تحقيق إبراهيم الدسوقي وأحمد الطنبولي، مطبعة العلوم، القاهرة، دون تاريخ ، ص٣٢٤.

(٤٧) انظر : الدكتور صبحي . الفلسفة الأخلاقية ص٤٣ .

(٤٨) القاضي . المغنى ١١/ ٥١٣ .

(٤٩) هكذا في المطبوع . ولعل الصواب (في) . وقد أشار الم حقق إلى ذلك ، المغنى ١١/٥٠٣ .

(٥٠) د. عادل ضاهر . الأخلاق والعقل ، ص١٩ .

(٥١) د. زكريا إبراهيم . المشكلة الخلقية ، ص٧٦ .

(٥٢) د. علي زيغور . الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨م ، ص٦١ .

(٥٣) كانط . أسس ، ص٧٤ .

(٥٤) القاضي. المغنى ، الجزء السادس (التعديل والتجوير) ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ط أولى ١٩٦٢، ص٢٠ .

(٥٥) القاضي . المغنى ١٢/ ٣٦٠ ، وانظر : الدكتور صبحي . الفلسفة الأخلاقية ص١٢٥ .

(٥٦) انظر في تحليل ذلك : الدكتور حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة ٣/٤٢٢ .

(٥٧) انظر : الد كتور سميح دغيم . فلسفة القدر ، ص.٢٩١

(٥٨) القاضي . المغنى ١١/٥٠٧ ،بتصرف يسير.

(٥٩) كانط . أسس ، ص٥٨ ، ص٥٩.

(٦٠) د. سميح دغيم . فلسفة القدر، ص٨١ (بتصرف) .

(٦١) د. حسن حنفي . من العقيدة إلى الثورة ، ٣/٤١٣ .

(٦٢) د. سميح دغيم . فلسفة القدر ، ص٢٩٢ ، (بتصرف) .

(٦٣) القاضي . شرح ا لأصول الخمسة ، ص٢٢٥ .

(٦٤) القاضي . المغنى ، ٥١٣/١١ .

(٦٥) القاضي . المحيط بالتكليف ، ص٢٣٠ و ص٢٣١.

(٦٦) القاضي . المغنى ١١/ ٥١٣.

(٦٧) اندريه كرسون . الأخلاق في الفلسفة الحديثة ، ص٦٤.

(٦٨) انظر : الدكتور صلاح رسلان . القيم الأخلاقية ، ص٨٧.

(٦٩) كانط : أسس ، ص١٩٥ و ص١٦٠ .

(٧٠) انظر : ال قاضي . المغنى ٦١/٦ ، ٧٩ . وراجع : الدكتور صبحي . الفلسفة الأخلاقية ، ص١٤٤ .

(٧١) انظر في ذلك : القاضي . المغنى ١٢٢/٦ ، والجزء الرابع عشر (الأصلح – استحقاق الذم – التوبة) ، تحقيق مصطفى السقا ، ١٩٦٥ ، ص١٣.

(٧٢) فيليب بلير رايس . في معرفة الخير والشر ، ترجم ة الدكتور عثمان عيسى شاهين، مؤسسة الحلبى للنشر والتوزيع، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص٢٨٢ .

(٧٣) كانط . أسس ، ص٥٢ و ص٥٣ .

(٧٤) كانط . السابق ، ص٥٤ .

(٧٥) القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص٣٠٢ .

(٧٦) القاضي . السابق ، ص٣٠٣ .

(٧٧) كرسون . الأخلاق في الفلسفة الحديثة ، ص٦٠.

(٧٨) انظر : الدكتور ص لاح رسلان . القيم الخلقية ، ص٨٢.

(٧٩) انظر : الدكتور محمد كمال جعفر . في الفلسفة والأخلاق . دار الكتب الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٦٨ ، من ص١٧١ إلى ص١٧٣.

(٨٠) القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص٣١١ و ص٣١٢.

(٨١) د. الطويل . فلسفة الأخلاق ، ص٤١.

(٨٢) كانط . أسس ، ص٦٥ .

(٨٣) انظر : القاضي . شرح الأصول الخمسة ، من ص٦٤ إلى ص٦٧.

(٨٤) انظر : القاضي . المغنى ، ٢٠/٦ ، والمحيط بالتكليف ، ص٢٣٢.

(٨٥) القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص٣١٠ .

(٨٦) انظر : الدكتور الطويل ، فلسفة الأخلاق ، ص٣٣٦ .

(٨٧) انظر : الدكتور صبحي . الفلسفة الأخلاقية ، ص١٤٢.

(٨٨) د. حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة ، ٣/٤٢٢.

(٨٩) د. حسن حنفي ، السابق ، ٣/٤٢٧.

(٩٠) كانط . أسس ، ص٣٩ .

(٩١) د. عادل ضاهر . الأخلاق والعقل، ص٣٠٠ .

(٩٢) كرسون . الأخلاق في الفلسفة الحديثة ، ص٦٠.

(٩٣) كرسون . السابق ، ص ٦٧ و ص٦٨ . وقارن مثلاً : شرح الأصول الخمسة، ص٣٠٦ ، وما بعدها .

(٩٤) انظر : كانط . أسس ، ص١٢٥ .

(٩٥) انظر في تفصيل ذلك : الدكتور الطويل . فلسفة الأخلاق ، ص٣٦ ، وما بعدها .

(٩٦) انظر : القاضي . المغنى ، مجلد ٦ الجزء الأول ص٨ .

(٩٧) انظر : الدكتور صبحي . الفلسفة الأخلاقية ، ص١٣٠ .

(٩٨) د. حسن حنفي . من العقيدة إلى الثورة ٣/٤٢٣ .

(٩٩) القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص٣١٠ .

(١٠٠) نقلاً عن القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ، ص٣٠٧.

(١٠١) القاضي . السابق ، ص٣٠٨ .

(١٠٢) أبو الحسين الخياط . الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، تقديم وتحقيق الدكتور نيبرج ، دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٦م ، ص٢٩ .

(١٠٣) كانط . أسس ، ص٥١ .

(١٠٤) د. عادل ضاهر . الأخلاق والعقل ، ص٣٠٢ .

(١٠٥) كانط . أسس ، ص٥٤ .

(١٠٦) د. الشنيطي . مقدمة " أسس ميتافيزيقا الأخلاق " ، ص٢١.

(١٠٧) د. صلاح رسلان . القيم الخلقية ، ص٨١.

(١٠٨) كانط . أسس ، ص٧٢.

قائمة المصادر والمراجع :

إبراهيم (دكتور زكريا)

- كانت أو الفلس فة النقدية . مكتبة مصر - القاهرة - ١٩٦٣

- المشكلة الخلقية . مكتبة مصر - القاهرة - ١٩٦٩

أمين (الأستاذ أحمد)

- الأخلاق . لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٧

الإيجي (عضد الدين)

- المواقف في علم الكلام . تحقيق إبراهيم الدسوقي وأحمد الطنبولي - مطبعة العلوم - القاهرة . دون تاريخ .

بليررايس (فيليب)

- في معرفة الخير والشر . ترجمة د. عثمان عيسى شاهين . مؤسسة الحلبى للنشر والتوزيع . القاهرة . .١٩٧٢

الجاحظ (أبو عثمان)

- رسائل الجاحظ الفلسفية . طبعة ليدن ١٩٤٨

جعفر (دكتور محمد كمال)

- في الفلسفة و الأخلاق . دار الكتب الجامعية الإسكندرية ١٩٦٨

حنفي (دكتور حسن)

- من العقيدة إلى الثورة . المجلد الثاني (العدل) . مكتبة مدبولي - القاهرة - دون تاريخ.

الخياط (أبو الحسين)

- الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد . تقديم وتحقيق الدكتور نيبرج . دار قابس ل لطباعة والنشر والتوزيع . بيروت . ١٩٨٦

دغيم (دكتور سميح)

- فلسفة القدر في فكر المعتزلة . دار الفكر اللبناني . بيروت . الطبعة الأولى. ١٩٩٢م .

رسلان (دكتور صلاح)

- القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية .دار الثقافة للنشر والتوزيع.القاهرة ١٩٨٩

زيعور (الدكتور علي)

- الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية . دار الطليعة. بيروت. الطبعة الأولى .١٩٨٨

- مذاهب علم النفس . دار الأندلس . بيروت . دون تاريخ .

صبحي (دكتور أحمد محمود)

- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي . العقليون والذوقيون . دار النهضة العربية بيروت . الطبعة الثالثة ١٩٩٢م

ضاهر (دكتور عادل)

- الأخلاق والعقل .دار الشروق للنشر والتوزيع . عمان - الأردن - الطبعة الأولى ١٩٩٠م

الطويل (دكتور توفيق)

- فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها . دار نشر الثقافة . القاهرة . ١٩٧٨

عبد الجبار (القاضي)

- شرح الأصول الخمسة . تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان . مكتبة وهبة . القاهرة . الطبعة الثانية ١٩٨٨م

- المحيط بالتكليف . جمع الحسن بن متويه . تحقيق عمر السيد عزمي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ١٩٦٥

- المغنى في أبواب التوحيد والعدل . طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والتوزيع ط١/ ١٩٦٣..

الجزء السادس ١-(التعديل والتجويد) تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني دون تاريخ

الجزء الحادي عشر (التكليف) تحقيق الأستاذ محمد على النجار والدكتور عبد الحليم النجار ١٩٦٥م.

الجزء الثاني عشر (النظر والمعارف). تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور،ط١/ ١٩٦٢.

الجزء الرابع عشر (الأصلح - استحقاق الذم - التوبة) تحقيق مصطفى السقا ١٩٦٥.

كانط (عما نويل)

- أسس ميتافيزيقا الأخلاق . ترجمة دكتور محمد فتحي الشنيطي . دار النهضة العربية. بيروت . الطبعة الثانية ١٩٧٠م

كرسون (أندريه)

- الأخلاق في الفلسفة الحديثة . القسم الثاني من (المشكلة الأخلاقية والفلاسفة) ترجمة دكتور عبد الحليم محمود، والأستاذ أبو بكر ذكر ى. منشور ضمن مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية . القاهرة ١٩٤٨م

كومز (يوسف)

- القيمة والحرية ترجمة د. عادل عواء . دار الفكر دمشق ١٩٧٥

مراد (دكتور سعيد)

- مدرسة البصرة الاعتزالية نشر مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٩٢م



ما تختص بـه الأعـلام فــى العربيــة

د. يحيى فرغل عبد المحسن البلاوى *

لم تطرد الأعلام فى نسق الأحكام التى تخص الاسم فى اللغة العربية ؛ فشاركته فى كثير منها وفارقته فى بعضها .

فالعلمية تجلب للاسم أحكاما لم تكن له بغيرها ، وتسلبه أحكاما أخرى كانت له بغيرها.

فالاسم يكون نكرة فإذا سمى به صار معرفة ، ويكون عاملا عمل فعله فإذا سمى به اعتبر كالجامد فلا يعمل ، ويكون مما يوصف أو يوصف به فلا يوصف به إذا صار علما وإن وصف وهكذا ..

* مدرس بقسم اللغة العربية بكلية البنات جامعة عين شمس .

هذا الاختصاص اللغوى للأعلام هو الذى جعلنى أتهيأ لهذا البحث ، هادفا تجليته ، ولا أعرف دراسة سابقة اقتصرت على هذا الاختصاص ، ولكن هناك دراسات قيّمة تتصل بموضوعى هذا ، منها ما اهتم بدراسة الأعلام فى مكان معيّن) كالأعلام العربية) للأستاذ الدكتور / إبراهيم السامرائى ١٩٦٤، ويركز الكتاب على أعلام العراقيين ، ومنها ما تناول موقف الشعر من الأعلام ، مثل (الضرورة الشعرية فى النحو العربى) للأستاذ الدكتور / محمد حماسة عبد اللطيف ١٩٧٩ ، ومنها ما ركز على علم اللغة الاجتماعى كأسماء الأعلام المعاصرة) للأستاذ الدكتور / صبرى إبراهيم السيد ١٩٩٦، ومنها ما تناول البنية والدلالة بالدرس فى عينة من الأسماء، (كأسماء الله الحسنى) للأستاذ الدكتور / أحمد مختار عمر ١٩٩٧ .

وقد استفدت من هذه الدراسات لأساتذتى الأجلاء كما استفدت من كتب التراث اللغوية والنحوية والبلاغية(١).

أمّا منهجى فى هذا البحث فيقوم على ما يأتى :

١- جمعت كل الأحكام التى اختصت بها الأعلام .

٢- صنفت هذه الأحكام وَفْقا للمعايير اللغوية: الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية.

٣- تعقّبت الأحكام التى تتصل باختصاص الأعلام فى أكثر من مصدر فى الفن الواحد ، فلم أكتف بتحصيل الحكم من مصدر واحد .

٤- خرجت آيات القرآن من المصحف الشريف والشعر من مصادره .

٥- قارنت بين آراء العلماء حول المسألة الواحدة كلما وَفَر شيء من ذلك .

٦- بيّنت رأيى فى بعض المواضع ، موافقا أو مقترحا كلما تهيّأ ذلك .

وبعد ما مَهَّدْتُ للبحث هذا العرض أقف على مسائله فيما يأتى بتوفيق الله تعالى :

أولاً : الاختصاص الصو تى للأعلام .

ثانياً : الاختصاص الصرفى للأعلام .

ثالثاً : الاختصاص النحوى للأعلام .

رابعاً : الاختصاص الدلالى للأعلام .

* * *

(١) هذه الكتب مدونة بثبت المصادر والمراجع في آخر البحث.

أولاً: الاختصاص الصوتى للأعلام

يتضمن هذا المستوى نقاطا عدة، أجملها فيما يلى :

١ ـ تفخم اللام فى لفظ الجلالة (الله) ، إلا بعد كسرة فترقق ، هذا هو الغالب فيه فيقال : بسم الله بالترقيق ، ونصرُ الله بالتفخيم(١).

٢- هناك بعض الأعلام التى سُميت بأسماء الأصوات منها : رنين ، نغم ، هدير، هديل .

٣- هناك علم يسمع فيه أكثر من صوت نحو : أسماء أسمه أسمى(٢)

٤- المبدوء بهمزة الوصل فعلا أو غيره إذا سمى به يجب قطع همزته (٣)، وهذا يعنى أن نقول (الإثنين) بالهمز علما على يوم الإثنين ، وإنتصار بالهمز علما على فتاة(٤)، وقطع همزة الوصل على هذا النحو مما اختصت به الأعلام ؛ لأن قطعها فى غير ذلك يكون فى الشعر ، فمنه قطعها فى أول الشطر الثانى من البيت لاستحسان الوقف على آخر الشطر الأول كقول حسان بن ثابت :

لتسمعن وشيكا فى دياركم
الله أكبر يا ثارات عثمان (٥)

٥ - يكثر فى أعلام العقلاء أن تشتمل على الحركات الطوال ، الواو والألف والياء ، وقد راعيت فى التمثيل لهذه الظاهرة نوعين من الأعلام :

الأول : أعلام متقدمة زمنيا وردت فى كتاب الأغانى ؛ ومنها : أبو قطيفة – عمر ابن أبى ربيعه – المجنون – ابن عائشة – ابن ميادة – سعيد الدارمى – هلال المازنى – ذو الأصبع العدوانى – غريض – بشار – يزيد حوراء – عكاشة العمى – الحادرة – الحارث المخزومى – موسى شهوات – أبو العتاهية – فريدة – حسان – الدلال – أبو سعيد – حميد بن ثور – يونس الكاتب (٦).

(١) التبيان فى إعراب القرآن ص٥ بتصرف .
(٢) أسماء الأعلام المعاصرة ١٧٥.
(٣) حاشية الصبان ١٤٦/٣.
(٤) اثنان وانتصار ألفهما غير مهموزة فالأولى من الأسماء العشرة التى لا تهمز والثانية مصدر سداسى ألفه وصل، غير أنهما يهمزان علمين وكذا كل ما سمى به كما مر .
(٥) الجملة فى الشعر العربى ٣٦، ٣٧، والبيت فى ديوانه ص ٩٦ من قصيدته فى رثاء الخليفة عثمان رضى الله عنه .
(٦) انظر تهذيب الأغانى أول جزأين.

الثانى : أسماء أعلام حديثة وردت فى قائمة الفرقة الرابعة من قسم اللغة العربية بكلية بنات عين شمس ، ومنها :

ابتسام – تهانى – جميلة – جيهان – حنان – خديجة – خلود ، ويبلغ عدد طالبات هذه الشعبة مائة وست عشرة طالبة ، منهن سبع وتسعون طالبة بأسمائهن صوت مدّ ، وتسع عشرة طالبة ليس بأسمائهن صوت مدّ .

وإذا اعتبرنا الأسماء المائة الأكثر شيوعاً (بالنسبة للذكور والإناث) مقياساً ضابطاً لتعضيد هذا الاستنتاج الخاص باحتواء أسماء الأعلام على أصوات المد ، فإنا نجد نسبة ثمانين بالمائة من هذه الأسماء الشائعة للذكور بها صوت مد ، ونفس النسبة تقريباً فى أسماء الإنا ث المائة الأكثر شيوعاً(١)

ويبدو أن الناس يضمنون الأعلام أصوات المد هذه ، ليكسبوها قوة فى الإسماع عند ندائها ، فأصوات المد كما هو معروف تتميز بخاصة التصويت طلاقة وزمنا .

٦ – اختصت الأعلام أيضا بإمالة نحو الحجاج إذا كان اسما لرجل ، وذلك حملا على ما يكثر فى كلامهم ، هكذا ذكره سيبويه (ت ١٨٠ هـ) فى باب ما أميل على غير قياس من الكتاب ، وعلل المبرد هذا النحو من الإمالة بالفصل بين المعرفة والنكرة ، لأن الإمالة لا تجوز فى نحو هذا رجلٌ حجاج ، وكذلك أمالوه علما للفصل بين الاسم والنعت ، والمبرد مع تجويزه إمالة «الحجاج» علما لم يمنع النصب فيه (٢).

أمّا الحروف فلا تمال نحو : حتى وإلى وعلى وأما وإلا ، إلا ّ إذا سُمى بها (٣) .

٧ – كما اختصت بذهاب صوت منها أو أكثر كأن يقال (برهيم) فى إبراهيم، أو بوتفليقة بحذف همزة «أبو» (٤) ، ومن ذلك أيضا قولهم (بلحارث) فى بنى الحارث(٥) .

٨– واختصت بذهاب التنوين منها ، (وليس سبب ذلك الإضافة أو دخول الألف واللام)؛ وذلك مشروط بمجىء العلم موصوفا

(١) انظر هذه الإحصائية فى كتاب : أسماء الأعلام المعاصرة ٢٠، ٢١.
(٢) المقتضب ٣/٥١ .
(٣) المفصل ٩/٦٥.
(٤) أسماء الأعلام المعاصرة ٩٧ .
(٥) الأعلام العربية ٣٨، ٣٩ .

بابن المضافة إلى علم ، وهذا يأتى كما يقول سيبويه فى «كل اسم غالب وصف بابن ثم أضيف إلى اسم غالب أو كنية أو أم وذلك قولك : هذا زيدُ بنُ عمرو ، وإنما حذفوا التنوين من هذا النحو حيث كثر فى كلامهم ؛ لأن التنوين وقع بعد حرف ساكن ومن كلامهم أن يحذفوا الأول إذا التقى ساكنان »(١)

وكذلك منعوا صرف العلم المصروف ، وأكثرُ ذلك ورودا فى الشعر (٢).

أما تنوين الممنوع من الصرف فذلك من قبيل الضرورة (٣)، ولا تختص به الأعلام ؛ فمما جاء منه فى الأعلام قول الأحوص :

سلام الله يا مطرٌ عليها

وليس عليك يا مطر السلام(٤)

فيجوز للمضطر أن يجعل غير المنصرف كالمنصرف فى الصورة ، ولا يكون التنوين تنوين الصرف ، وإنما يكون تنوين ضرورة(٥)

ومما جاء من ذلك فى غير الأعلام :

تبصر خليلىّ هل ترى من ظعائنٍ

تحملن بالعلياء من فوق جرثم(٦)

قال الفراء والكسائى : الشعراء تجرى فى أشعارها كل ما لا يجرى ، إلا (أفعل منك)(٧).

ولما اختصت الأعلام من جهة أخرى بمضارعتها بألفاظها النكرات ؛ (إذ كان تعرفها معنويا لا لفظيا ؛ لأنّه لا لام تعريف فيها ولا إضافة) ، نوّنت لأجل ذلك كما تنوّن النكرات (٨)

٩- يختص العلم المنادى غير المؤنث بالتاء (٩) بالترخيم بشرطين :

---

(١) الكتاب ٥٠٤/٣، والمقتضب ٣١٢/٢ وما بعدها.
(٢) تفصيل هذه المسألة وطرح شواهدها ص٢٩ من هذا البحث.
(٣) انظر تفصيل هذه المسألة فى كتاب: الضرورة الشعرية ٢٨٩ وما بعدها.
(٤) البيت من شواهد الأشمونى ١٤٤/٣، وحشاه العينى بنسبته إلى الأحوص، وهو أيضاً من شواهد المقتضب ٢١٤/٤، وأوضح المسالك ٢٠/٤.
(٥) التصريح ٢٢٧/٢ بتصرف.
(٦) البيت ٧ من معلقة امرئ القيس.
(٧) السبع الطوال ٢٤٤.
(٨) تفصيله فى الخصائص ٢٤٣/٣.
(٩) أما المؤنث بالهاء فيرخم علما أو غير علم، والترخيم ضعف ولين فى الاسم ونقص له عن تمام الصوت «شرح المفصل ١٩/٢.

أن يكون رباعيا فأكثر ، وألا يكون مركبا تركيب إضافة ولا إسناد وذلك كعثمان وجعفر فتقول : يا عثم ويا جعف ، وأما ماركب تركيب مزج فيرخم بحذف عجزه فتقول فيمن اسمه معدى كرب: يا معدى(١).

واختصت الأعلام أيضا بأنها أكثر ما رَخَّمت العرب ، حكى السيوطى «ت٩١١هـ» فى الأشباه عن ابن فلاح : ا قالوا أكثر ما رخمت العرب : حارث ومالك وعامر(٢) وكذا حُكى عن الفراء (ت ١٨٧هـ) فيقولون: ياحارِ أقبل ، ويا عامِ أقبل ، ويا مالِ أقبل ، وقرأ بعض القراء «ونادوا يا مالِ ليقض علينا ربك»(٣).

وقال امرؤ القيس «ت : ٨٠ ق . هـ».

أحار ترى برقا أُريك وميضه
كلمع اليدين فى حَبىٍّ مكلَّل (٤)

وقال لبيد بن ربيعة (ت:٤٠هـ).

يا أسمُ صبرا على ما كان من حدث
إن الحوادث ملقيٌّ ومُنْتَظَرُ (٥)

١٠ – تحريف العلم :

التحريف ليس خاصا بالعلم ، وإنما يجيء فى الاسم والفعل والحرف ، أما اختصاص العلم فيه فإنَّه لا يلزم صيغا محدّدة كما هو حال الفعل والحرف ، هذا ما لاحظته من دراسة هذا الفصل فى الخصائص(٦). كما أن العلم قد يتغيّر إلى اسم آخر ويراد بالثانى الأول .

فمما تغيرت فيه صيغة العلم قول الحطيئة (ت : ٤٥ هـ) .

فيه الرماح وفيه كل سابغة
جدلاء محكمة من نسج سلاّم (٧)

أراد سليمان ، ويقولون سير فى سيّار

(١) شرح ابن عقيل ٢٨٨/٣ وما بعدها، والأشباه: ٢٣٠/١، ٢٣١، والتصريح على التوضيح ١٨٥/٢.
(٢) الاشباه والنظائر ٢٨٨/٣.
(٣) انظر شرح القصائد السبع الطوال ٩٩، والآية ٧٧ من سورة الزخرف، والقراءة لعلىّ وابن مسعود (الجامع للقرطبى ١١٦/١٦).
(٤) البيت من معلقته.
(٥) ليس فى ديوان (لبيد) وهو من شواهد التصويح ١٨٦/٢ منسوبا إلى أبى زيد الطائى، واستشهد به الأشمونى أيضاً ١٧٨/٣، وحشاه العينى بقوله: قاله أبو زيد الطائى فيما زعم اللخمى، ونسبه النحاس فى شرح الكتاب إلى لبيد العامرى.
(٦) الخصائص ٤٣٨/٢ وما بعدها وأعاد منه طرفا فى ١٩١/٣.
(٧) شطره الثانى في اللسان «سلم»، والبيت في ديوانه ص٧٥ برواية (جدلاء مبهمة من نسج)

وعطاء فى عطية وميسنا فى ميسان (١)

ومما تغير فيه العلم إلى اسم آخر وأريد الأول قول النابغة الذبياني «ت:١٨ق.هـ».

وكلّ صَمُوتٍ نَثْلَةٍ تُبَّعِيَّةٍ
ونسجُ سُلَيْمٍ كلَّ قضَّاءَ ذائلِ(٢).

قال ابن منظور «ت: ٧١١هـ» أراد نسج داود فجعله سليمان ثم غير الاسم(٣).

أمّا الفعل فإنهم يقولون فى تحريفه : ظلت فى ظللت ، ومست فى مسست وأحست فى أحسست، وظنت فى ظننت(٤).

وأمّا الحرف فتحريفه نحو : لا بن فى لا بل ، وفمٌ فى ثمّ ، وسو فى سوف .

فيبدو أنهم يتصرفون فى الأعلام أكثر من غيرها ، ومن هنا جاء اختصاصها بعدم لزومها صيغا محددة فى هذا الباب .

«وما زلنا (إلى الآن) نحرف الاسم العلم عن صورته الأصلية ، ويكون ذلك فى مواقف مختلفة ، كالتخفيف من ذكر الاسم كاملاً أ و التدليل أو التمليح أو غير ذلك ، ولا يتم ذلك إلا إذا كان العلم مرتبطاً بصاحبه أوثق ارتباط ، بحيث لا يؤدى ذلك إلى لبث أو غموض ... فالاسم العلم حينما يرد فى شعر لابد أن يكون معروفاً متعيناً لدى البيئة التى قيل فيها هذا الشعر ، بحيث تكفى الإشارة إلى بعض حروف الاسم أحياناً أو الصورة المغيرة لهذا الاسم أحياناً أخرى ، ولا سيما إن كان الشعر (٥)(كثيراً ما تحرف فيه الكلم عن أبنيته ، وتحال فيه المثل عن أوضاع صيغها لأجله) (٦).

ثانياً : الاختصاص الصرفى للأعلام

للأعلام اختصاص محدود فى باب الإعلال والتصغير والنسب، جاء ذلك فى تسع مسائل وهى :

١- ذكر ابن جنى (ت : ٣٩٢ هـ) فى المحتسب أن نقل الحركة من الحرف إلى ما قبله مع الإدغام يأتى فى المتصل من الأعلام التى يكثر استعمالها نحو :

(١) شواهدها فى الخصائص ٢/٤٣٩.

(٢) شطره الثانى فى اللسان «سلم»، والبيت فى ديوان النابغة ١٤٦.

(٣) اللسان «سلم».

(٤) تفصيله فى الخصائص ٢/٤٤٠.

(٥) الضرورة الشعرية ٢٨٣ . ٢٨٤.

(٦) نفسه والموضع توظيفا لنص ابن جنى فى (الخصائص) ٢/١٨٨.

هذه عبشمس ، أما المنفصل فى هذا فلم تنقله العرب كما نقلت المتصل فلا نقول فى نحو قوم موسى هذا قُومُوسى (١)

٢- وممّا اختصت به الأعلام أيضاً فى هذا الباب أن تأتى على صيغ فلا تعلُّ إعلال أخواتها ، وذلك نحو : مَزيد وموهَب بالفتح ومَوْرق ، قال الفارسى « ت : ٣٧٧ هـ » كان حكمه : موْهِبا ومَورِقا على باب موعد ، ولكنهم مما يخصون الأسماء الأعلام بالشذوذ عن القياس كثيرا (٢)

قال ابن جنى «ومن ذلك قولهم فى العلم حَيْوَه ، وهذه صورة لولا العلمية لم يجز مثلها ، لاجتماع الياء والواو ، وسبق الأولى منهما بالسكون ، وعلة مجىء هذه الأعلام مخالفة للأجناس هو ما هى عليه من كثرة استعمالها »(٣)

٣- تشترك الأعلام مع سائر الأسماء فى كثير من قواعد التصغير ولكن هناك ما يخص الأعلام فى هذا الباب ،

أ- فلا تصغر الأسماء المعظمة كأسماء الله تعالى وأنبيائه وملائكته(٤)

ب- هناك ما يجرى فى الأعلام مصغرا وترك تكبيره لأنه عندهم مستصغر فاستغنى بتصغيره عن تكبيره ، وذلك قولهم : جُميل وكُميت(٥)

جـ- وقد يراد تصغير العلم الثنائى الوضع ؛ فإذا صغر ما حذف أحد أصوله وجب رد محذوفه إن كان قد بقى بعد الحذف على حرفين؛ فالمحذوف الفاء نحو (كل ، وخذ ، وعد ، أعلاماً) ، والمحذوف العين نحو (مذ ، وقل ، وبع ، أعلاماً)، والمحذوف اللام نحو (يد ، ودم) ، تقول فى تصغيرها : أكيل ، وأخيذ ، ووعيد، ومنيذ ، وقويل ، وبييع ، ويديه ، ودمى (٦)

وإذا سمى بما وضع ثنائيا على حرفين؛ فإن كان ثانيه صحيحاً نحو : هل ، وبل ... فيجب أن يضعف أو يزاد عليه ياء وهو

(١) المحتسب ٩٨/١ .

(٢) المخصص ١٦٦/١٣ ، والخصائص ٣٥/٢ ٣٦.

(٣) الخصائص ٣٦/٢ .

(٤) شذا العرف ١٥٣

(٥) المخصص ١٠٦/١٤

(٦) التصريح على التوضيح ٣٢٢/٢ بتصرف.

الأولى: فيقال فى تصغير (هل) : هليل بالتضعيف ، أو (هلى) بزيادة ياء ، وقيل إن شئت ألحقته بما لامه ياء ، فقلت فى هل (هلى) وإن كان ثانيه معتلا كما فى (لو ، وكى) أعلاماً ، وجب التضعيف قبل التصغير فيقال (لوّ ، كىّ) بالتشديد فيهما .

فإذا صغرت أعطيت حكم (دوّ ، وحىّ) بفتح أولهما وتشديد ثانيهما ، فتقول فى تصغير (لوّ) بالتشديد (لُوىّ) ، وفى تصغير (دوّ) دُوىّ ، وتقول فى تصغير (كىّ) كيىّ بثلاث ياءات ، أولها أصلية وثانيها ياء التصغير والثالثة مزيدة للتضعيف (١)

د- يُصغر العلم الذى يسمى به مجموعا كما يُصغَّر الواحد(٢)

ولا يصغر جمع على مثال من أمثلة الكثرة لمنافاة التصغير للكثرة ، فمن أراد تصغيز جمع ردّه إلى مفرده وصغره ثم جمعه (٣)

فإن سميت بغلمان أو غربان أو قضبان أو رغفان كان تصغيره : غليمان وغريبان وقضيبان ، ولا نقول : غريبين كما تقول فى سِرْحان سُرَيحين ، لأن سرْحانا واحد فى الأصل (٤)

ويختص العلم المسمى به مجموعاً – هنا – بعدم الحاجة إلى رده إلى مفرده عند تصغيره ، كما يرد جمع التكثير إذا أريد تصغيره .

هـ – إذا جعل الاسمان اسما واحدا ولحقه التصغير فإنه إنما يصغر الصدر منهما ، ثم يؤتى بالاسم الثانى فيقال فى (حضرموت) : حضيرموت (٥)

و – يرى سيبويه أن ا لثلاثاء والأربعاء والبارحة وأشباههن لا يحقرن ، وكذلك أسماء الشهور نحو المحرم وصفر الى آخر الشهور ، وذلك أنها أسماء أعلام تتكرر على هذه الأيام ، فلم تتمكن وهى معارف كتمكن زيد وعمرو وسائر أسماء الأعلام(٦)

ولا تحقر الاسم إذا كان بمنزله الفعل

(١) التصريح على التوضيح ٣٢٢/٢ بتصرف.
(٢) المقتضب ٢٧٨/٢، ٢٨٥.
(٣) شذا العرف ١٦٠.
(٤) المقتضب «بتصرف» ٢٧٨/٢.
(٥) تفصيله في الأشباه والنظائر ٢٣٠/١ ، ٢٣١.
(٦) الكتاب ٤٨٠/٣ والمخصص ١١١/١٤.

أيضاً (١)

وأجـــاز المبـــرد « ت : ٢٨٦ هـ» فى المقتضب تصغير أيام الأسبوع : كثليّثاء، لأنك إنما صغرت ثلاثا فتُسلِم الصدر ، ثم تأتى بعده بألف التأنيث وفى الأربعاء : الأربِيعاء ، وفى الخميس : الخُميِّس ، وفى الجمعة جُمَيْعة (٢)

وسيبويه إذ يمنع تصغير أيام الأسبوع وأسماء الشهور يجيز تصغير الشهر والسنة واليوم والساعة والليلة (٣) ، وتفسير ذلك كما ذكره ابن سيده (٤٥٨ هـ) عن أبى سعيد : أن تصغيرها على وجهين: أنك إذا صغرت اليوم فقد يكون التصغير له تقليلا ونقصانا عما هو أطول منه ، لأنه قد يكون يوم طويل ويوم قصير وكذلك الساعة .

والوجه الآخر أنه قد يقِلُّ انتفاع المصغَّر بشئ فى يوم أو ليلة (٤)

وكان الكوفيون يرون تصغيرها والمازنى «ت : ٢٤٩ هـ» ، وقد حكى عن بعضهم أنه أجاز التصغير فى نحو : اليومُ الجمعة ، ولم يجزه فى نحو : اليومَ الجمعة(٥)

٤- إذا نسب إلى اسمين قد جعلا اسما واحدا ، فإنما يكون النسب إلى الصدر منهما، فيقال فى النسب إلى بعلبك وحضرموت بعلىّ وحضرىّ .

ويجوز أن نشتق منهما اسما يكون فيه من حروف الاسمين ، فيقال فى النسب إلى حضرموت : حضرمىّ . كما قلت فى عبد شمس : عبشمى (٦)

وتقول (زيدى) فى النسب إلى (زيدان) (وزيدون)، وأما من أجرى المثنى علما مجرى سلمان فى المنع من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون فيقول : «زيدانى»(٧).

---

(١) الكتاب ٤٨٠/٣ .
(٢) المقتضب ٢٧٦/٢ .
(٣) الكتاب ٤٧٩/٣ .
(٤) المخصص ١١٠/١٤.
(٥) تفصيله فى المخصص ١١١/١٤
(٦) المقتضب ١٤٣/٣ بتصرف .
(٧) شذا العرف ١٦٥ .

ثالثاً : الاختصاص النحوى للأعلام

أقسام العلم :

ينقسم العلم بحسب الوضع إلى مرتجل ومنقول وعلم بالغلبة ، وباعتبار دلالته إلى اسم وكنية ولقب ، وباعتبار لفظه إلى مفرد ومركب .

وقد جعلت الكلام عن القسم الأول فى المبحث الخاص بالدلالة من هذا البحث .

وفيما يأتى بيان الأحكام النحوية فى القسمين : الثانى والثالث ، يتلوهما بيان أحكام العلم من حيث تنكيره وتثنيته وجمعه جمع مذكر سالما وندائه واختصاصه بالحكاية ومنعه من الصرف.

١- أقسام العلم باعتبار دلالته :

ينقسم العلم بهذا الاعتبار الى اسم كعمرو وكنية كأبى عمرو ولقب كبطة .

فالاسم مادلّ على علم شخصى دون قصد المدح أو الذم والكنية ما صدر بأب أو أم أو ابن أو بنت أو أخ أو أخت أو عم أو عمه أو خال أو خالة (١)

ولا يقتضى هذا ألا يكنى غير العاقل، فمن الكنى : ابن دأية للغراب وبنت الأرض للحصاة(٢).

واللقب ما دل على المدح أو الذم .

أما المسائل التى تتعلق بالعلم باعتبار دلالته فنوردها فيما يلى :

أ- حكم الترتيب بين الاسم واللقب :

أوجب النحاة تأخير اللقب عن الاسم(٣)، وتفسير ذلك كما ذكره الأزهرى «ت : ٩٠٥ هـ» فى التصريح : أن الغالب فى اللقب أن يكون منقولا من اسم غير إنسان كبطة ، فلو قدم لتوهم السامع أن المراد مسماه الأصلى ، وذلك مأمون بتأخره ، ولأن اللقب يشبه النعت فى إشعاره بالمدح والذم ، والنعت لا يقدّم على المنعوت فكذلك ما أشبهه : كزيد زين العابدين (٤)

وأجاز النحاة تقديم اللقب فى موضعين:

أولهما : إذا كان اللقب أشهر من الاسم - كما نص عليه ابن الأنبارى «ت ٥٧٧ هـ» كما فى قوله تعالى المسيح

---

(١) حاشية الصبان ١/١٢٧ .

(٢) التصريح ١/١٢٠ .

(٣) شرح ابن عقيل ١/١١٩ وما بعدها وأوضح المسالك ١/١٢٣ وما بعدها، وحاشية الصبان ١/١٢٩.

(٤) التصريح على التوضيح ١/١٢١.

عيسى»(١)، أو إذا قصدوا إظهار اللقب لغرض المدح أو الذم ، واستشهدوا له بقول أوس بن الصامت :

أنا ابن مُزَيْقيا عمرو وجَدّى

أبوه مُنْذر ماءُ السماء

فقدم «مزيقيا» على الاسم(٢) مخالفا القياس فى ذلك ، وقيل جرى هذا اللقب على عمرو أنه كان من ملوك اليمن وكان يلبس كل يوم حلتين فإذا أمسى مزقهما كراهية أن يلبسهما غيره(٣) فأراد أوس أن يظهر كرم نسبه فافتخر بذلك .

والآخر : «أن يكون اجتماعهما على سبيل إسناد أحدهما للآخر ، ففى هذه الحالة يتأخر المحكوم به، ويتقدم المحكوم عليه ، فإذا قيل : مَنْ زين العابدين ؟ فأجبت : زين العابدين علىّ ، فهنا يتقدّم اللقب، لأنه المعلوم الذى يراد الحكم عليه بأنّه على ويتأخر الاسم لأنه محكوم به ... »(٤)

ب - الإضافة والإتباع فى اجتماع الاسم واللقب :

إذا اجتمع الاسم واللقب ، فإمّا أن يكونا مفردين وعندئذ أوجب البصريون الإضافة(٥) ، نحو : هذا سعيدُ كُرْزٍ وأجاز الكوفيون الإتباع فتقول : هذا سعيدٌ كرزٌ(٦).

وإن لم يكونا مفردين ، بأن كانا مركبين أو مركبا ومفردا وجب الإتباع فتتبع الثانى الأول فى إعرابه ويجوز القطع إلى الرفع أو النصب نحو : مررت بزيد أنف الناقة بجر أنف ورفعها ونصبها (٧).

وذكر الصبّان(٨) : أنّه لا تناقض بين قول ابن مالك:

«وإن يكونا مفردين فأضف حتما «وقوله:

(١) حاشية يس على التصريح ١/١٢٠ .

(٢) التصريح على التوضيح ١/١٢١، والبيت من شواهد الأشمونى أيضاً ١/١٢٨، وحشاه العينى بنسبته إلى أوس بن الصامت رضى الله عنه.

(٣) نفسه والموضع، وانظر شرح ابن عقيل ١/١٢١ .

(٤) النحو الوافى ١/٣١٦ .

(٥) انظر المقتضب ٤/١٦ .

(٦) تفصيله فى شرح الأشمونى ١/١٣٠ وما بعدها وشرح ابن عقيل ١/١٢٢، ١٢٣.

(٧) تفصيلة فى شرح الأشمرنى ١/١٣٠ وما بعدها وشرح ابن عقيل ١/١٢٢، ١٢٣.

(٨) حاشيته على الأشمرنى ١/١٣٠ .

«ولا يضاف اسم لما به اتحد معنًى»، فالأصل ألا يضاف العلم ولا أن تدخل عليه «أل» لأنه معرفة أصلا ، فلا يقال : زيدكم كما لا يقال أسامة الغابة أشجع من ثعالة ، أمّا القليل الذى ورد فيه العلم مضافا فلغرض بلاغى .

ومن قال من النحاة قوله اعتمد على تأويل الاسم واللقب المفردين إذا أضيفا، ذكر ابن يعيش أن العلم إذا أضيف إلى اللقب وابتزوا ما فيه من تعريف العلمية صار للمسمى لا غير والمسمى يضاف إلى الاسم(١).

ويرى بعض النحاة أن العلم إذا أضيف لا يفقد علميته ، بل تبقى وإنما يكتسب من الإضافة زيادة وإيضاحاً على إيضاحه السابق كالذى فى قول العرب هذا جميل بثينة(٢).

ويبين ابن يعيش أيضا أن إضافة العلم إلى اللقب (على هذا النحو) كان لئلا يخرجوا عن منهاج أسمائهم ، ألا ترى أن أصل أسمائهم إما مفرد كزيد ، وإما مضاف كعبد الله وامرئ القيس وأ بى بكر وأم جعفر وليس فى كلامهم اسمان مفردان لمسمى واحد يستعمل كل واحد منهما مفردا، فلو جمعوا بين الاسم واللقب مفردين لا على سبيل الإضافة لخرجوا عن منهاج استعمالهم ولم يكن له نظير ، فأضافوا العلم إلى اللقب ليجروا على عادتهم فى ذلك ويكون له نظير فى كلامهم نحو عبد الله وشبهه»(٣)

وليس معنى هذا أن المعرفتين لاتتضايفان إلا فى باب العلم ، فقد جوَّز الفراء إضافة الوصف المحلى بأل إلى المعارف كلها(٤)، واختصت الإضافة اللفظية أيضا بجواز دخول «أل» على المضاف فى خمس مسائل (٥).

ويترتب على هذا تساؤل : كيف يكون المضاف معرفة ؟ سواء أكانت هذه المعرفة بأل أم كانت علما؟

بيان ذلك أن مجئ الألف واللام فيما

(١) شرح المفصل ٣٣/١ ، ٣٤ .

(٢) تفصيله فى النحو الوافى ٢٩٦/١ .

(٣) شرح المفصل ٣٣/١ ، ٣٤ .

(٤) أوضح المسالك ٨٤/٣ .

(٥) تفصيلها فى أوضح المسالك ٧٩/٣ وما بعدها.

إضافته لفظية كما (قالوا مررت بزيد الحسن الوجه وهند الجائلة الوشاح) يسوغ ذلك من قبل أن الإضافة لا تكسوهما تعريفا من حيث كان النيّة فيها الانفصال إذ التنوين مراد والمضاف إليه فى نّية المرفوع إذ كانت فاعلا فى المعنى، فلما كانت الإضافة لا تكسوهما تعريفا ولا تخصيصا لم يمتنع دخول الألف واللام ... (١)

فأما إضافة الاسم إلى اللقب فجائز «من قبل أنه لما اشتهر باللقب حتى صار هو الأعرف وصار الاسم مجهولا كأنه غير المسمى» بانفراده اعتقد فيه التنكير وأضيف إلى اللقب للتعريف وجعلوا الاسم مع اللقب بمنزلة ما أضيف ثم سمى به نحو عبد الله»(٢)

ونحن إذن أمام نمطين من أنماط الإضافة يشكل ركنيهما :

معرف بأل + مضاف إليه .

(علم) + لقب .

وجاء الركنان فى النمط الأول متضايفين مع إقتران المضاف بأل ، لأن المعرفة حالئذٍ لا تفيد تعريفا ولا تخصيصا .

أمّا النمط الثانى فتعليل النحاة فى تسويغه عكس ما قيل مع النمط الأول ، حيث اعتبروا شهرة اللقب تنكيرا للاسم قبله فجازت الإضافة ، واكتسب الاسم تعريفا جديدا من اللقب المضاف إليه .

وليس فى اختلاف التعليلين إشكال ؛ لأن النمط الأول من الإضافة اللفظية ، التى تعتبر نية الانفصال بين ركنيها ، والنمط الثانى من الإضافة المعنوية والإضافة فيه بمعنى اللام . ولما أدلى به علماؤنا الأجلاء تعضيد آخر ؛ ذلك أن (العلم) يجوز فيه التنكير لغرض بلاغى كالمدح أو الذم وإذا نكر العلم جاز إضافته بشرط أن تكون الإضافة لغير أبيه منعا للإلباس(٣).

جـ- اقتران العلم بأل :

لقد ورد ذلك فى تسميتهم : الحسن ، الفضل ، النعمان ، ولا تعتبر (أل) فى مثل هذه الأعلام للتعريف ، كما أنها ليست زائدة ، وإنما للمح الصفة فى أصل الأعلام.

أى اللدلالة على الالتفات إلى ما نقلت عنه من صفة أو ما فى معناها ... كقولك «الحارث» نظرا إلى أنه إنما سمى به

(١) شرح المفصل ١٢٢/٢ بتصرف يسير .

(٢) شرح المفصل ٩/٣ .

(٣) النحو الوافى ٢٩٤/١ .

للتفاؤل وهو أنه يعيش ويحرث ، وكذا كل ما دلّ على معنى وهو مما يوصف به فى الجملة كفضل ونحوه وإن لم تنظر إلى هذا ونظرت إلى كونه علما لم تدخل الألف واللام ، بل تقول : فضل وحارث ونعمان فدخول الألف واللام أفاد معنى لا يستفاد بدونهما ، فليستا بزائدتين خلافا لمن زعم ذلك) .

ولا نستطيع على هذا أن نقول إن (أل) دخلت على العلم المعيّن بل دخلت على الصفة التى نُقل عنها لتكون فى المعنى أظهر وأمضى(١).

د- اجتماع الكنية وغيرها :

إذا اجتمع اللقب والكنية فمذهب جمهرة النحاة (٢) الخيار بين تقديم الكنية على اللقب أو تقديمه عليها ، فتقول :

أبو عبد الله زين العابدين ، أو زين العابدين أبو عبد الله .

وكذلك الاسم مع الكنية ، فيقال : أبو حفص عمر ، وسعد أبو عمرو (٣)

٢- أقسام العلم باعتبار لفظه :

ينقسم العلم باعتبار ذاته إلى مفرد عن التركيب كزيد وهند وسعاد ، وإلى مركب وهو ثلاثة أنواع :

أولها : التركيب المزجى :

يرى ابن يعيش أن أصله الواو بين جزأيه ، نحو : حضرموت ومعديكرب ونحوهما من الأعلام المركبة حذفت هذه الواو ومزج الاسمان وصارا اسما واحدا(٤).

ثانيها : المركب الإضافى :

وهو كل اسمين نزل ثانيهما منزلة التنوين مما قبله ، وهو الغالب فى الأعلام المركبة ، لأن الأكثر فيها الكنى وهى مضافة(٥)، ومن أمثلة هذا التركيب المكوّن من المضاف والمضاف إليه : عبد الله ، أبو

---

(١) شرح ابن عقيل ١/١٨٤، ١٨٥ .

(٢) شرح المفصل ١/٣٣ ومذهب ابن مالك فى هذا أن اللقب يؤخر عن الاسم والكنية وذلك قوله:

واسماً أتى وكنية ولقبا   وأخرن ذا إن سواه صحبا.

وأشار الأزهرى فى التصريح إلى أن إحدى النسخ فيها: وذا اجعل آخرا إذا اسما صحبا ١/١٢٢.

وعلى هذا الأخير يوافق ابن مالك جمهور النحاة فى هذا الحكم.

(٣) تفصيل هذين الشاهدين فى التصريح ١/١٢١.

(٤) مختصر من شرح المفصل ٤/١١٢، وانظر الأشباه والنظائر ١/٢٢٨ .

(٥) التصريح على التوضيح ١/١١٩.

بكر، أم الخير .

ثالثها : المركب الإسنادى :

وهو مشروط بالإسناد كما يبدو من صفته ؛ ولهذا لا يكون إلا فى جملة اسمية كانت أو فعلية نحو : شاب قرناها وما شاء الله .

أ- حكم العلم المفرد :

لا يختص هذا النوع بإعراب ، فهو يشترك مع الاسم المفرد غير العلم فى الإعراب ، فيخضع لنظام الجملة رفعا ونصبا وجراً ، فنقول :

محمدُ ذو خلق ، وما قابلت محمدا ، ووثِقتُ بمحمّد .

ويؤخذ فى الاعتبار هنا ستة أمور :

الأول : أن العلم المنقول من الاسم النكرة نحو (حجر) و(أسد) كل واحد من هذين نكرة فى أصله ، فإذا سمّيت به صار معرفة(١)، وذلك لأن الأعلام معارف فصار اسم العلم المنقول واحدا من هذه المعارف .

الثانى: أنه إذا سُمِّى بالمبنى أعرب ، وذلك أن كل مفرد مبنى تسمى به شخصاً فالواجب فيه الإعراب مع الصرف كما يجئ فى باب الأعلام(٢).

فلو سمينا رجلا (أمس) أو (غاق) أعربا منونين بعد أن كانا مبنيين على الكسر.

الثالث : لا يعمل ما يسمى به مما يعمل عمل الفعل ، لأن الأعلام لا تعمل وكذلك «اسم المصدر إن كان علما لم يعمل اتفاقا لتعريفه بالعلمية»(٣).

الرابع : الأعلام توصف ولا يوصف بها(٤)

الخامس : اختص فلان وفلانة بالكناية عن علم مَنْ يعقل ، وهما اسمان ملازمان للنداء(٥)

السادس : خاصٌ بتوجيه الأسماء التى تزيد على اثنين ، وقد قدم فيها علماؤنا

(١) الأصول ١/١٤٩ .

(٢) حاشية الشيخ يس ٢/٢٢٦، والمثالان فى الموضع نفسه .

(٣) التصريح على التوضيح ٢/٦٣.

(٤) الأشباه والنظائر ٣/٢٤.

(٥) التصريح ٢/١٧٩.

الأجلاء اقتراحات قيمة (١)

فرأت لجنة الأصول بمجمع اللغة العربية جواز الوقوف بالسكون عند تتابع الأعلام فى مثل (سافر محمد على حسن) مع حذف (ابن) تيسيرا على القراء والكتّاب ، وتخلصا من صعوبة الإعراب(٢)

ومن رأى هذا الرأى استند إلى حكاية وضع هذه الأسماء ، كما استند إلى بعض ما قرئ بالتسكين ، وقد أورد ابن جنى شواهد من القرآن والشعر فى مثل ذلك(٣)، منها :

قراءة أبى عمرو{فَتُوبُوا إِلَى بَارِئْكُمْ}(٤)

وحكى أبو زيد: {بَلَى وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ }(٥)

ورُئى من وجوه أخرى أن يضاف كل اسم إلى ما بعده ، أو أن تعامل هذه الأسماء معاملة المركب المزجى ؛ بأن يكون الإعراب على آخر جزء منها ، واحتج الشيخ محمدعلى النجار على هذين الوجهين ؛ وسنده فى الرأى القائل بالإضافة تعذرها فى نحو : عبد الحميد الهادى على .

أما سنده فى الاعتراض على الوجه الثانى فيتلخص فى عدم اشتمال المركب المزجى على كل أنواع هذه الأسماء ؛ نحو : عبد الحميد على حسن ، فلم يعهد فى المركب المزجى أن يكون بعض أجزائه مركبا إضافيا ، وكذلك لم يعهد فيه نحو : جاد الله حسن محمد لاشتماله على مركب إسنادى(٦)

وما ذكره النحاة من جواز حذف المضاف جاء مشروطا بما علم منه ، ولا نستطيع أن نجعل كلمة «ابن » من باب المضاف الذى يجوز حذفه للعلم به .

(١) نشرت هذه الأبحاث فى «كتاب فى أصول اللغة» من ص ١٦٣: ١٩٩ .

(٢) كتاب فى أصول اللغة ١٦٣ .

(٣) المحتسب ١٠٩/١ وما بعدها .

(٤) من الآية ٥٤ من سورة البقرة، وقراءة حفص بكسر الهمزة، وكان ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائى يكسرون الهمزة فى غير اختلاس ولا تخفيف، قال أبو عمرو قراءتى: (بارئكم) مهموزة غير مثقلة، قال سيبويه: كان أبو عمرو يختلس الحركة من (بارئكم) وما أشبه ذلك مما تتوالى فيه الحركات، فيرى من سمعه أنه قد أسكن ولم يسكن، السبعة لابن مجاهد ١٥٤، ١٥٥ بتصرف.

(٥) من الآية ٨٠ من سورة الزخرف، وقراءة حفص بضم لام رسلنا .

(٦) انظر بحث الشيخ محمد على النجار الذي نشر فى «كتاب فى أصول اللغة» ص١٦٦ وما بعدها .

لأن مجاورة أسماء الأعلام لا تعنى إضافة الاسم لأبيه ؛ فقد يرد الاسمان لمسمى واحد مثل : محمد سمير محمد ، محمود على نافع ، وعلى هذا الاحتمال لا يعتبر «سمير» أو«على» اسمين للأبوين، إنما الأبوان : محمد ونافع .

وعلى هذا يعتبر حذف (ابن) موقعا فى اللبس .

وما ورد فيه حذف (ابن) موقوف على ما سمع عن العرب ، ومنه قول عمر بن أبى ربيعة :

لا تلمنى عتيق حسبى الذى بى

إن بى يا عتيق ما قد كفانى (١)

وقد ذكر النحاة فى باب حذف المضاف رأيا قد يصح الاستئناس به فى مسألة إعراب أسماء الأعلام التى تزيد على اثنين ، ملخص هذا الرأى أن الغالب أن يخلف المضاف إليه المضاف المحذوف فى الإعراب(٢).

وعليه قاس بعض المحدثين مذهبه فى إعراب هذه الأسماء ، يقول الشيخ محمد على النجار : «الاسم الأول يعرب بحسب العوامل، والثانى إن كان من تتمة العلم (كمحمد كامل) على أن يكون (كامل) ليس أبا محمد بل لقباً له أو من تتمته فإنه يجر بالإضافة أو يتبع إذا تعسرت الإضافة ، وإن كان أبا للأول تبعه فى إعرابه(٣) إذ قام مقام ابن المحذوف فى الإعراب وبذلك يفرق بين اللقب والأب ، والثالث إن أتى بعد لقب كان تابعا للأول فى إعرابه ، وإلا جُرَّ لقيامه مقام (ابن) المحذوف وكذا ما بعده، فيقال : جاء محمدُ كاملٍ على عامرٍ (كامل) لقبا وجاء محمدُ كاملُ عامرٍ ، إذا كان «كامل» أبا للأول(٤).

ب - حكم العلم المركب :

- ما ركب تركيب مزج :

ومنه غير المختوم ب «ويه»(٥)، ويعرب هذا النوع إعراب المفرد الممنوع من الصرف

(١) التصريح ٢/٥٥، والبيت فى ديوانه ص٤١٧من قصيدته التى مطلعها: اننى اليوم عادنى أحزانى.

(٢) التصريح على التوضيح ٢/٥٥.

(٣) ذكر الشيخ خالد فى التصريح عن ابن العلج فى البسيط أن ابن الشخص يجوز إضافته إليه لأنه يلابسه، التصريح ٢/١٦٩.

(٤) من بحثة فى «كتاب فى أصول اللغة» ١٦٨ .

(٥) وذلك مثل بعلبك وحضرموت، والأصل قبل التركيب: بعل وبك، وحضر وموت فامتزجا وصارا كالكلمة الواحدة، وحكمهما أن يفتح آخر أولهما إلا إن كان ياء فيسكن . التصريح على التوضيح ١/١١٨.

مـثل : هذه بعلبكٌّ ، ورأيت بعلبكَّ ومررت ببعلبكٍّ .

ويجوز فيه أيضا أن يُبنى على الفتح ، وذكر الشيخ يس فى حاشيته أن وجه البناء منه تشبيها بما تضمن الحرف نحو خمسة عشر(١)

لأن الأعداد المركبة تركيبا مزجيا تكون مبنية على فتح الجزأين ، ويجوز أن يعرب إعراب المتضا يفين نحو : رأيت حضرَموتٍ ، ومررت بحضرِموتٍ ، وهذه حضرُموتٍ .

أما ما ختم بـ (ويه) ففيه وجهان :

البناء فى محل موضعه رفعا ونصبا وجرا ، أو إعرابه إعراب مالا ينصرف ، فيقال على الرأى الأول : جاءنى سيبويهِ ، ورأيت سيبويهِ ، ومررت بسيبويهِ ، وعلى الرأى الثانى : جاءنى سيبويهُ ، ورأيت سيبويهَ ، ومررت بسيبويهَ(٢).

– ما ركب تركيب إضافة :

ليس هناك اختصاص للعلم المركب تركيبا إضافيا فى الإعراب ؛ كعبد الله وأبى قحافة ، فيعرب الجزء الأول منه بحسب العوامل الثلاثة رفعا ونصبا وجرا ، ويخفض الجزء الثانى منه بالإضافة (٣)

إنما يختص لفظ الجلالة وأسماؤه الحسنى – من حيث التضام – بإضافة كلمة (عبد) إليه ، هذا هو الصحيح ، أما ما نراه من إضافة كلمة عبد إلى الأنبياء والأولياء فهو خطأ ، لأن العبودية لا تكون إلا لله تعالى(٤).

– ما ركِّب تركيب إسناد :

وحكم هذا أن يُحكى أصله(٥)؛ فيبقى على حاله ويقدَّر إعرابه للحكاية فيقال :

جادَ الحقُّ أمينٌ ، رحم اللهُ جادَ الحقُّ ، وَثِقْتُ بجادَ الحقُّ

فالأول مبتدأ مرفوع وعلامة رفعه الضمة المقدرة للحكاية ،

والثانى مفعول به منصوب وعلامة نصبه الفتحة المقدرة للحكاية ،

والثالث اسم مجرور وعلامة جره الكسرة المقدرة للحكاية .

(١) نفسه والموضع.

(٢) تفصيل هذه الآراء فى شرح ابن عقيل ١/١٢٥ .

(٣) التصريح على التوضيح ١/١١٩ .

(٤) انظر أسماء الله الحسنى ١٥٦ .

(٥) شرح الأشمرنى ١/١٣٢ .

ويبدو من هذا أن ما ركب تركيب إضافة من الأعلام لا يجوز أن يعامل المتضايفان فيه كالكلمة الواحدة فى الإعراب، وهذا لا يمنع أن يكون هذا النوع كالعلم المفرد من حيث الدلالة على مسماه .

ويؤيد هذا أن «نعت الكنيـــة يكون للمضاف والمضاف إليه معا وإنما يتبع المضاف فى الإعراب»(١).

ويتضح من توجيه النحاة للعلم المركب – بخاصة الإسنادى والمزجى – أنهم يعتبرون العلم المركب وحدة واحدة ، كالكلمة الواحدة، وهذا الرأى له سنده عند اللغويين فقد أقره مجمع اللغة العربية(٢).

٣– تنكير العلم :

يأتى العلم نكرة فى عدة مواضع :

الأول : أن يلحق المبنى منه تنوين التنكير فيقال :

مررت بسيبويهٍ وسيبويهٍ آخر(٣).

الثانى : العلم المضاف ، فإن الأعلام لا تضاف حتى تنكّر .

فإذا صار نحو «عثمان» نكرة ، زال منه أحد السببين المانعين له من الصرف وهو العلمية ، فدخل فى باب ما ينصرف(٤)، وسبب تنكير العلم إذا أضيف جعله واحدا من جملة من سمِّى بذلك اللفظ(٥)

الثالث : أن علم الجنس ليس كعلم الشخص من جهة أن الأول عام فى جماعته وأفراده ، وهذا يعنى أن «أسامة» ونحوه نكرة معنى معرفة لفظا(٦).

الرابع : قد تستعمل (غدوة وبكرة) علمين جنسيين على وقتهما فى غير يوم بعينه ، كما أن وضع لفظ أسامة علما للحقيقة الأسدية أعم من أن يقصد به واحد بعينه ، فالتعيين المنفى : الشخصى لا النوعى ... فلا اعتراض بأن عدم قصد التعيين يصيرهما نكرتين منصرفتين ... يقال عند قصد التعميم : غدوة أو بكرة وقت

---

(١) التصريح ٥٩/٢ .
(٢) كتاب فى أصول اللغة ص ٥٢ .
(٣) شرح ابن عقيل ١٧/١ .
(٤) قطر الندى ٧٤.
(٥) خزانة الأدب ١٦١/٢.
(٦) الأشمونى ١٣٥/١ .

نشاط ، وعند قصد التعيين لأسيرن الليلة إلى غدوة أو بكرة»(١)

الخامس : إذا ثنى العلم ينكر ، وكذلك إذا جمع(٢).

وذلك قولك هذان زيدان وهؤلاء زيدون .

وإنما صار نكرة - وإن كان الواحد معرفة - لأنك حيث قلت :

هذان زيدان أخرجته مخرج اثنين من جماعة كلهم زيد .

كأنك قلت : هذان زيدان من الزيدين .

فإذا أردت تعريفهما قلت : الزيدان، وكذلك قولك : العمران ... وليس هذا بمنزلة قولك «أبانان» للجبلين لأنك سميتهما جميعا بهذا الاسم كما تسمى الواحد بالاسم العلم، وجاز هذا فى الأماكن لأنك تومئ إليها إيماءً واحدا ، ولأن كل واحد منهما لا يفارق صاحبه ولا يكون مثل هذا فى الأناسى لأن كل واحد يفارق صاحبه ... ومثل أبانين عرفات» (٣)

والفرق بين اللام فى (الزيدان) واللام فى (الرجلان) :

أن معنى «الزيدان» : المشتركان فى التسمية ، ومعنى الرجلان المشتركان فى الحقيقة (٤).

٤- تثنية العلم :

لفظ الجلالة (الله) لا يثنى ولا يجمع ، لأنه واحد أحد ، فرد صمد ، أما سائر الأعلام فيعتريها التثنية.

والأصل فى العلم أنه موضوع لتعيين مسماه بالدلالة على فرد واحد. ممن يشتركون معه فى الصفات العامة؛ ومن هنا اعتبر العلم مغرقا فى باب المعرفة .

فإذا ثنّى العلم ينكر ، ويزول عنه تعريف العلمية ، لمشاركة غيره له فى اسمه، وصيرورته بلفظ لم يقع به التسمية فى الأصل ، فيجرى مجرى رجل وفرس(٥).

(١) الصبان ١٣٢/٢ .
(٢) الصبان ٨٠/١، وشرح المفصل ٤٦/١، ٤٧ .
(٣) المقتضب ٣٢٣/٤ ، ٣٢٤.
(٤) الأشباه والنظائر ٢٩/٤.
(٥) شرح المفصل ٤٦/١، ٤٧.

وعندئذ تصف الاسم العلم المثنى بالنكرة فتقول : زيدان كريمان وإذا أريد تعر يفهما كان باللام ، وصار بعد التثنية تعريف عهد بعد أن كان تعريف علمية، نحو: الخالدان(١)

وقد يوضع العلم بصيغة المثنى ؛ زيادة فى معناه ، مثل : حمدان وحسنين ، وعندئذ لا يلحقه تنكير ، ويجوز فيه إعرابان :

الأول : إعرابه إعراب المثنى؛ رفعا بالألف ونصبا وجراً بالياء .

الثانى: إعرابه إعراب ما لا ينصرف(٢).

ومن النحاة المحدثين من يرى إبقاء العلم على ما هو عليه من الألف والنون أو الياء والنون مع إعرابه كالاسم المفرد بحركات إعرابية مناسبة على آخره ، ومنعه من الصرف إذا تحقق شرط المنع(٣).

ولا يُثنَّى هذا العلم الذى وضع بصيغة المثنى ... لئلا يثبت فى الاسم رفعان ونصبان وخفضان ، فإذا أريد تثنيته قيل : ذوا المثنى(٤).

فأمّا المضاف من الأسماء الأعلام فإنّه لا يكون فى التثنية إلا معرفة تقول : هذا عبد الله وهذان عبدا الله(٥).

وما يأتى نحو (حمدون) لا يثنى لأنه يؤدى إلى أن يجتمع فى اللفظ الواحد علامة التثنية مع علامة الجمع ، وهذا يؤدى إلى الاختلاف والتعارض بين معنى التثنية وعلامتها(٦).

أما (أذرعات ومسلمات) اسم رجل فيجوز أن تثنيه ... فتقول هذان مسلماتان ورأيت مسلماتين(٧).

٥- جمع العلم جمع مذكر سالماً :

يشترط فى الجامد الذى يجمع هذا الجمع أن يكون علما لمذكر عاقل خالياً من تاء التأنيث ومن التركيب ؛ فإن لم يكن علما لم يجمع بالواو والنون ، لذلك لا يجمع هذا الجمع نحو : رجل وزينب ولا حق «اسم فرس» ، وطلحة وسيبويه وأجازه بعضهم(٨).

ويعتبر جمع الجامد على هذا النحو من اختصاص علم العاقل المذكر المشروط بهذه الشروط السابقة.

(١) شرح المفصل ٤٦/١ ، ٤٧ .
(٢) التصريح على التوضيح ٦٨/١ .
(٣) النحو الوافى ١٢٦/١.
(٤) المقتضب / ٣٨/٤، ٣٩.
(٥) المقتضب ٣٢٦/٤ بتصرف.
(٦) النحو الوافى ١٢٩/١، ١٥٥ بتصرف .
(٧) المقتضب ٣٩/٤ .
(٨) تفصيله فى شرح ابن عقيل ٦٠/١.

والمضاف من الأسماء الأعلام لا يكون فى الجمع إلا معرفة تقول : هؤلاء عبدو الله، وعبيد الله، وعباد الله(١)

وأما ما يأتى على صيغة جمع المذكر من الأعلام كسعدون فلا يجمع ، لأنه يؤدى إلى أن تتكرر فى العلم المجموع علامة الجمع ، وهذا لا يقع فى صحيح التراكيب العربية(٢)

ويتوسل إلى جمع مثل هذه الأعلام بنفس الوسيلة التى استخدمت فى تثنيته ، فيقال: ذوو حمدون فى الرفع وذوى فى النصب والجر .

ويجوز جمع ما يأتى من الأعلام بصيغة جمع المؤنث ، كما جاز تثنيتها ، لكن بشئ من التصريف ؛ فتقول : «هؤلاء مسلمات بحذف الألف والتاء اللتين كانتا فى الواحد وتثبت مكانها ألفا وتاء للجمع كما فعلت فى طلحة ، حيث قلت طلحات ، فحذفت علم التأنيث من الواحد ، وأثبته فى الجمع لأنه لا يدخل تأنيث على تأنيث»(٣)

أمّا إعرابه :

فإنه يعرب بالحروف كجمع المذكر السالم، بالواو رفعا وبالياء نصبا وجراً ، وعلى هذا قوله تعالى : (كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ)(٤)، وعلى ذلك لو سميت رجلاً بـ «زيدون» قلت : هذا زيدون ، ورأيت زيدين ، ومررت بزيدين(٥).

أو يلزم الياء ، ويعرب بالحركات الظاهرة على النون ؛ فيقال :

هذا حمدين، وأكرمت حمدينا، وعطفت على حمدين ، بالتنوين فى كلٍّ ، ويقال فى (نصيبين) : هذه نصيبين، ودخلت نصيبين ومررت بنصيبين ممنوعة من الصرف للعلمية والتأنيث .

أو يلزم الواو ، والإعراب على النون غير منونة للعلمية وشبه العجمة(٦)؛ فيقال: هذا حمدون وأكرمت حمدون وعطفت على حمدون، أو يلزم الواو والإعراب بالحركات الثلاث على النون منونة .

أو يلزم الواو مع فتح النون على الحكاية فى كل الأحوال ، فيقال :

هذا حمدونَ وأكرمت حمدونَ ، وعطفت على حمدونَ (٧)

ولا يجمع العلم الجنس بالواو والنون أو

---

(١) المقتضب ٣٢٦/٤ بتصرف. (٢) النحو الوافى ١٢٩/١، ١٥٥ .
(٣) المقتضب ٣٩/٤ .
(٤) الأيتان ١٨ . ١٩ من المطففين.
(٥) شرح قطر الندى ٧١.
(٦) عدّ الأستاذ حامد عبد القادر أكثر من سبع عشرة صيغة على فعلون فى غير العربية، انظر كتاب فى أصول اللغة ص١١٤، ونحو حمدون وخلدون له أمثلته منذ أقدم العصور العربية، وصيغته عربية، وعليه صيغ ما ورد من أعلام أهل المغرب، نفسه ١١٣.
(٧) هذه الآراء فى إعراب ما حاكى جمع المذكر السالم، ملخصه عما ورد فى كتاب فى أصول اللغة ص١١٤ وما بعدها.

الياء والنون إلا ما كان علما على الشمول التوكيدى نحو (أجمع) فإنه يقال فيه أجمعون وأجمعين(١).

أمّا أسماء الأعلام التى فيها ألف التأنيث (كحمراء) اسم رجل فتجمع بالواو والنون تقول : حمراوون ، والتى تكون بالهاء تجمع بالألف والتاء نحو طلحة : طلحات(٢)

٦- نداء العلم :

أ- اختصت الأعلام فى هذا الباب بأن الأصل فى حذف حرف النداء يكون معها ؛ فقد نقل السيوطى عن ابن النحاس (ت ٣٣٨ هـ) أن أصل حذف حرف النداء فى نداء الأعلام ، ثم كل ما أشبه العلم(٣)

ومما حذف فيه حرف النداء قوله تعالى : (يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا) أى يا يوسف(٤).

ب – إذا كان المنادى مفردا علما ووصف بابن مضاف إلى علم ولم يفصل بين المنادى وبين «ابن» جاز فى المنادى البناء على الضم نحو : «يا زيدُ بن عمرو» والفتح إتباعا نحو يا زيدَ بن عمرو(٥)

جـ- يختص المقترن بأل الذى يسمى به بدخول (يا) التى للنداء عليه(٦) فيجوز ذلك فى اسم الله تعالى (يا الله) ، وكذلك فى محكى الجمل «يا الرجل منطلق أقبل» ، والأكثر فى نداء اسم الله (اللهمّ) بميم مشددة معوضة من حرف النداء(٧).

وعلل سيبويه جواز نداء الجلالة بأن «أل»لا تفارقها وهى عوض من همزة «إله» فصارت بذلك كأنها من نفس الكلمة(٨)، فالألف واللام فى (الله) غير بائنتين منه، وليستا فيه بمنزلتهما فى (الرجل) ، ويجوز أن تقطع الهمزة فتقول : يا ألله اغفر(٩).

٧ـ اختصاص الأعلام بالحكاية:

(١) الصبان ١/ ٨٠ . (٢) المقتضب ٧/٤.
(٣) الأشباه والنظائر ٢٢٧/٣.
(٤) من الآية ٢٩ من سورة يوسف، وانظر التصريح على التوضيح ١٦٤/٢.
(٥) شرح ابن عقيل ٢٦١/٣ والتصريح على التوضيح ١٦٩/٢، وهنا تحذف ألف ابن خطأ.
(٦) هناك موضعان أخران يجوز فيهما دخول «يا» على المقترن بأل هما: الضرورة الشعرية، وما يقدر فيه محذوف بين «يا» والمقترن بأل انظر التصريح ١٧٢/٢، ١٧٣
(٧) شرح ابن عقيل ٢٦٥/٣ والتصريح على التوضيح ١٦٥/٢.
(٨) التصريح ١٧٢/٢.
(٩) تفصيله فى المقتضب ٢٣٩/٤، ٢٤٠، «والأصل فى اللّه لاه، فالقيت حركة الهمزة على لام المعرفة، ثم سكنت وأدغمت فى اللام الثانية، ثم فخمت إذا لم يكن قبلها كسرة، ورققت إذا كان قبلها كسرة، ومنهم من يرققها فى كل حال، والتفخيم فى هذا الاسم من خواصه، وقال أبو على: همزة (إلاه) حذفت حذفا من غير إلقاء، وهمزة إله أصل، وهو من : أله يأله إذا عبد فالإله مصدر فى موضع المفعول، أى المألوه وهو المعبود، وقيل أصل الهمزة واو لأنه من الوله، فالإله تتوله إليه القلوب أى تتحيّر» التبيان٥.

والحكاية أن يسلم الاسم فيأتى على هيئة واحدة فى كل موضع ، «فمن الحكاية أن تسمى رجلا أو امرأة بشئ قد عمل بعضه فى بعض نحو تسميتهم : تأبط شرا ، وذرّى حبّا وبرَق نحره ، فما كان من ذلك فإعرابه فى كل موضع أن يسلم على هيئة واحدة لأنه قد عمل بعضه فى بعض ، فتقول : رأيت تأبّط شرا وجاءنى تأبط شراً»(١)

وهم إنما خصوا الأعلام بالحكاية دون سائر المعارف لكثرة دورها وسعة استعمالها فى باب الإخبارات والمعاملات ونحوها ، ولأن الحكاية ضرب من التغيير إذ كان فيها عدول عن مقتضى عمل العامل والأعلام مخصوصة بالتغيير(٢)

ووجه ثان فى تسويغ الحكاية فى الأعلام ؛ «لما توهموه من تنكيرها ووجود التزاحم لها فى الاسم فجاءوا بالحكاية لإزالة توهم ذلك ، وهذا المعنى ليس موجودا فى غيرها من المعارف»(٣)

ولذلك اختصوا الأعلام بالحكاية بمَنْ دون سائر المعارف كما ذكره صاحب البسيط (٤). فإذا قيل جاءنى زيدٌ ورأيت زيدًا ومررت بزيدٍ يقول المستثبت :

مَنْ زيدٌ ، ومَنْ زيدًا ، ومن زيدٍ على الترتيب ، وبنو تميم يرفعون على كل حال ، فأما أهل الحجاز فتحرزوا بالحكاية لما قد يعرض فى العلم من التنكير(٥).

ولهذه الأعلام المحكيّة أحكام منها :

١ ـ أن المحكى منها لا يثنى ولا يجمع ؛ تقول : كلاهما ذرى حبا وكلهم تأبط شرا.

٢- ولا تضيفه إلى شئ إلا أن تقول : هذا تأبط شرا صاحبك .

٣ ـ لا يرخم المحكى أيضا ولا يضاف بالياء(٦)، ولكنه يجوز أن يحذف فتقول: تأبطئ وبرقى(٧).

٨- منع العلم من الصرف :

تمنع العلمية الاسم من الصرف عند الكوفيين(٨) ويعد هذا «من الاستعمالات الشعرية الخاصة بالأعلام ، والتى أثارت خلافاً بين النحاة ، حيث يحذف التنوين من

(١) المقتضب ٩/٤.
(٢) شرح المفصل ١٩/٤ والأشباه والنظائر ٣٢٧/١ .
(٣) شرح المفصل ١٩/٤ .
(٤) الأشباه والنظائر ١٧٦/٤.
(٥) شرح المفصل ١٩/٤.
(٦) يعنى لا يلحقه ياء النسب .
(٧) هذه المواضع الثلاثة من الكتاب لسيبويه ٣٢٧/٣، ٣٢٨ .
(٨) المفصل ٦٨/١، وأوضح المسالك ١٣٨/٤ .

العلم فى الموضع الذى ينبغى أن ينون فيه حسب قواعد النحاة»(١)، ومن أمثلته قول حسان:

أو كنت من زهرة الأبطال قد علموا
و من بنى خلف الزهر الأماجيد(٢).

فمنع صرف (خلف)(٣).

وعن أبى العباس (ثعلب) أنه أجاز منع صرف المنصرف فى الكلام مطلقاً ورأى بعضهم أن ذلك لم يسمع إلا فى العلم، وحكى الفخر الرازى عن أكثر الكوفيين والأخفش أن السبب الواحد يمنع الصرف ولم يفرق بين العلمية وغيرها(٤).

أما الذى عليه الإجماع فمنع العلمية الاسم من الصرف مع علل أخرى هى :

تركيب المزج كبعلبك، وزيادة الألف والنون كعثمان، والتأنيث كفاطمة وطلحة وزينب، أمّا نحو ا هنْد فيجوز فيه الوجهان : المنع من الصرف أو الصرف.

ومن هذه العلل المانعة من الصرف مع العلمية أيضا : العجمة كإبراهيم وإسماعيل، (أمّا نحو «نوح ولوط» فمصروفان) ووزن الفعل كأحمد ويزيد، وألف الإلحاق المقصورة فى آخر الاسم كأرطى علما والعدل كعمر، وما جاء على وزن فعَالِ علما لمؤنث كحذام(٥).

وما كان ممنوعا من الصرف للعلمية وعلة أخرى إذا زالت عنه العلمية بتنكيره صُرف لزوال إحدى العلتين ... فنقول رب معد يكربٍ رأيت(٦)، وإذا قلت لقيت «أحمداً» فقد أعلمته أنك مررت بواحد ممن اسمه أحمد، وإذا قلت «أحمد» بغير تنوين فأنت تعلمه أنك مررت بالرجل اسمه أحمد وبينك وبينه عهد(٧).

وذهب الأخفش والمبرد إلى أنه إذا سُمّى بالممنوع من الصرف للوصفية والعدل انصرف (٨)، ومذهب ابن هشام أنه يبقى على منع الصرف لأن الصفة لما ذهبت

(١) الضرورة الشعرية ٢٨٨، ٢٨٩.

(٢) دوانه ص ٣٤٩.

(٣) شواهد هذه المسأله مبسوطة فى التصريح علي التوضيح ٢٢٨/٢.

(٤) نفسه والموضع بتصرف.

(٥) أوضح المسالك ١٢٣/٤ ـ ١٣٥ وشرح ابن عقيل ٣٢٩/٣ ـ ٣٣٧.

(٦) شرح ابن عقيل ٣٣٧/٣.

(٧) المفصل ٢٩/٩.

(٨) المقتضب ٣٧٧/٣.

بالتسمية خلفتها العلمية(١).

٩- الجر بتاء القسم :

قال المبرد «تبدل التاء من الواو ولا تدخل من المقسم به إلا فى (الله) وحده ، وذلك قوله (وتالله لأكيدن أصنامكم)(٢)، وإنما امتنعت من الدخول فى جميع ما دخلت فيه الباء والواو ، لأنها لم تدخل على الباء التى هى الأصل وإنما دخلت على الواو الداخلة على الباء ، فلذلك لم تتصرف(٣) .

وذكر ابن هشام فى شذوره أن التاء تجر لفظين بعينهما : اسم الله ، ورباً مضافاً إلى الكعبة أو إلى الياء ، نحو : (ترب الكعبة ، تربى لأفعلن)(٤) .

رابعاً: الاختصاص الدلالى للأعلام

جاء هذا المبحث متضمناً سبعة مسائل وهى : دلالة العلم على مسماه ، ودلالة وضع الكنى والألقاب، وأقسام العلم بحسب الوضع، وتعليق الأعلام على المعانى ، واستخلاص معانى الأوصاف من الأعلام، وسلب صفة العلم ، ثم التعقيب على قول ابن يعيش (الأعلام لا تفيد معنى) ، و فيما يأتى تفصيلها :

١- دلالة العلم على مسماه :

«العلم هو الاسم الخاص الذى لا أخصّ منه ، ويركب على المسمّى لتخليصه من الجنس بالاسمية فيفرق بينه وبين مسميات كثيرة بذلك الاسم ولا يتناول مماثله فى الحقيقة والصورة»(٥).

فكان العلم الشخصى بذلك أخصر الطرق للدلالة على مسماه وأحسنها بدلاً من عدّ الصفات التى تميز واحداً عن غيره .

وإذا نظرنا إلى هذا التعريف السابق وإلى تعريف ابن مالك للعلم بأنه (اسم يعيّن مسماه مطلقا)(٦) فهمنا من ظاهرهما تعيين الاسم للمسمى على وجه التحديد.

وهذا التحديد يصدق على علم الأعلام لفظ الجلالة (الله) ، سمى به نفسه سبحانه، قال تعالى : (اللَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ)(٧)، ولا يسمى به غير الله ، وكل اسم يسمى به صاحبه من

(١) أوضح المسالك ١٢٢/٤ ، ١٢٣ .

(٢) من الآية ٥٧ من سورة الأنبياء.

(٣) المقتضب ٣١٩/٢.

(٤) شذور الذهب ٣١٨.

(٥) شرح المفصل ٢٧/١.

(٦) شرح ابن عقيل ١١٨/١ والتوضيح ١١٣/١.

(٧) من الآية ٢٥٥ من سورة البقرة.

قبل غيره ، إلا هذا الاسم الأعظم ، لأنه لا إله إلا هو.

وقد سمىّ الله تعالى بعض أنبيائه أيضاً ، قال سبحانه : (وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ)(١)، وقال تعالى: (يَازَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا)(٢)

وتعيين الاسم للمسمى يصدق أيضاً على أعلام البلدان والمدن الكبيرة(٣) نحو : مصر وعدن ودمشق ، فمعظم هذه الأعلام تخص أماكن معيّنة ، ينفرد د كل مكان منها باسمه، ولكل بلد حدوده ؛ وهنا لا يلتبس الأمر، لعدم تعدد الاحتمالات ، وهنا لا نحتاج إلى قرينة تخصص الدلالة لأنها محددة بلفظها.

أمّا الأعلام المسوقة على أشخاصها العقلاء فإنها تشترك وإن كان هذا الاشتراك غير مقصود بالوضع) لأن واضع الاسم على العلم لم يقصد مشاركة غيره له إنما المشاركة حصلت بعد الوضع لكثرة المسمين باللفظ الواحد فلذلك لم يقع هذا الاشتراك فى تعريفها لكونه اتفاقياً غير مقصود للواضع)(٤).

وهذا الاشتراك وإن كان لا يقدح فى تعريف الأعلام لكنه يلبس الأمر على معيّن مسماها ، ومن هنا تختلف درجة تعيين الأعلام لمسماها مباشرة من غير قرينة مساعدة باستثناء بعض الحالات ؛ وبيانها :

أ - أسماء العقلاء المشهورين ، كقولنا : قرر مبارك فالمقصود الرئيس .

ب- فى الأسماء النادرة مثل رُدَيْنَه اسم امرأة ، وعزّو اسم رجل .

جـ- فى إطار الأسرة الواحدة حيث يقل احتمال التسمية بعلم واحد لأكثر من شخص(٥) وفى غير هذه المجالات لا يُعين احتمال تعدد الأشخاص الذين يحملون اسما واحدا على تعيين كلٍ بمسماه دون قرينة .

فيحتمل أن يكون فى بلد من البلاد

(١) من الآية ٦ من سورة الصف.

(٢) الآية ٧ من سورة مريم .

(٣) ذلك احترازا من إطلاق اسم واحد على عدة قرى صغيرة.

(٤) الأشباه والنظائر ٢٨/٤، وقد يقصد واضع العلم مشاركة غيره فيه كأن يسمى البعض باسم شخص تبركاً.

(٥) هناك بعض الأسر فى غانا يطلقون اسم (محمد) علي شقيقين، ويميزون بينهما بمحمد الأول ومحمد الثانى .

آلاف يحملون اسم (محمد) ومئات يحملون اسم (عمر) وعشرات يسمون بوليد، ويحتمل أن يكون فى العائلة أربعة أشخاص أو أكثر يسمون بأحمد .

ويؤدى ذلك كما يقول ابن السراج إلى «أن الاسم يصير نكرة بعد أن كان معرفة ... نحو أن يسمى إنسان بعمرو فيكون معروفا فى حيّه فإن سمى به آخر لم نعلم إذا قال القائل : رأيت عمرا ، أى العمرين هو ؟ ومن أجل تنكيره دخلت عليه الألف واللام إذا ثنى أو جمع»(١).

فالأعلام التى يُسمى بها غير شخص كأعلام العقلاء تحتاج إلى قرينة حتى يتعين مسمّاها تعيينا دقيقاً ، فقد يكون إطار الأسرة محدّدا ، أو يكون مجال التخصص فى المعاهد العلمية محدّدا وقد تكون المناسبات الاجتماعية أيضا معينا لبيان المقصود ، فلو قلنا: تهنئتى لأحمد فى عائلة فيها أربعة يحملون هذا الاسم ، لم يكن هناك لبس إذا كان المقصود الذى تزوّج أو نجح مثلا .

ومع عدم وجود هذه القرائن يصعب تعيين المسمّى .

- وقد حاولت تطبيق هذا التصور على طالبات الفرقة الرابعة بقسم اللغة العربية بكلية بنات عين شمس ، فسألتهن عن إيمان - وفى قائمة أسمائهن أربع يحملن هذا الاسم - فوقف منهن أربع فقلت: إيمان محمد فجلست اثنتان ، فقلت : إيمان محمد الداودى فظلت واحدة .

وأظن أن الذى أعوز الناس إلى استخدام الكنية واللقب هو حاجتهم هذه إلى تمييز الأشخاص ، حيث لا يدل العلم فى بعض الأحوال - كما رأينا - على مسماه دلالة محدّدة ، فلجأ الناس إلى دلالات جديدة تضاف إلى دلالة العلم الاسم لتحديد المسمّى ، هذه الدلالات تمثلت فى الكنى والألقاب.

وقد تشترك الكنى كما تشترك الأعلام ، فأبو العباس كنية تدل على (ثعلب) أو (المبرد) ، وقد تشترك الألقاب أيضاً ، فالأنبارى لقب يدل على أبى بكر شارح القصائد السبع الطوال الجاهليات (ت ٣٢٨هـ) ، ويدل على أبيه أيضا كما يدل على أبى البركات صاحب الإنصاف فى مسائل الخلاف (ت ٥٧٧هـ)(٢).

(١) الأصول ١٤٨/١.

(٢) ميز البعض بينهما بأن دل بالأنبارى على أبى بكر وابن الأنبارى على أبى البركات، مع أن أبا بكر هذا لم يكن أنباريا إنما الذى عاش فى الأنبار أبوه.

فصار الناس – لذلك – ينظرون فى أقسام العلم ، ويتخيّرون أدلّها على مسمّاها ، والظاهر من استعمالنا أننا نجعل الموقف الكلامى حكما فى هذا الاختيار .

وربما دعا الأمر إلى استخدام قسمين مقترنين من أقسام العلم ، مثل : عبد القاهر الجرجانى ، أو أبو حيان الأندلسى ، وذلك لبيان المقصود وتحديد الدلالة ، وقد يحتاج إلى استخدام الصفات لوقوع اللقب الواحد على اثنين فنقول زيد الطويل لنفصل بين الزيدين(١).

وتعتبر أعلام العقلاء رغم هذا أخص دلالة على مسماها من علم الجنس ؛ لأن علم الجنس يصلح على كل فرد من هذا الجنس فأسامة يصح إطلاقه على كل أسد ؛ فعلم الجنس معرفة بجنسه لا بواحده(٢)

وهم كما وضعوا للعقلاء أعلاماً ليتميز بعضها من بعض ، فكذلك وضعوا لغير الآدمى مما يتخذونه ويألفونه أعلاما على أشخاصها فقالوا (أعوج) و (لاحق) وهما علمان على فرسين ، كان ثانيهما لمعاوية بن أبى سفيان ، وكذلك سموا الإبل والغنم والكلاب(٣).

أمّا ما لا يتخذ ولا يؤلف (من غير الآدمى) فإن العلم فيه للجنس بأسره وليس بعضه أولى من بعض(٤)

وقد جعل النحاة التعيين بالأداة الجنسية أو الحضورية فارقا بين علم الشخص وعلم الجنس ؛ فيكون قولك : أسامة أجرأ من ثعالة بمنزلة قولك : الأسد أجرأ من الثعلب ؛ و(أل) فى الأسد والثعلب للجنس ، وتقول فى تعيين ذى الأداة الحضورية : هذا أسامة مقبلاً(٥).

٢- دلالة وضع الكنى والألقاب :

جرت عادة الناس فى وضعهم للكنى على أربعة أسس :

الأول : يرجع إلى انتماء دينى ؛ فقد ورد فى الكريم: (أم الكتاب)(٦) و (أم القرى)(٧) و(أم موسى)(٨) و(أبى لهب)(٩) وذكر صاحب المخصص أن رسول الله

---

(١) انظر المقتضب ١٧/٤ ، ٢١٠/٢ .

(٢) المقتضب ٤٤/٤ ، ٤٥ .

(٣ ، ٤) المفصل وشرحه ٣٤/١، وانظر قطر الندى ١١٩.

(٥) التصريح على التوضيح ١٢٤/١.

(٦) من الآية ٧ من آل عمران.

(٧) من الآية ٩٢ من الأنعام.

(٨) من الآية ٧ من القصص.

(٩) من الآية ١ من سورة المسد.

صلى الله عليه وسلم كنى أنسا (أبا حمزة)(١).

وفى حديث أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول لأخيه أبى عمير : (يا أبا عمير ما فعل النغير)(٢)، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن التكنى بأبى القاسم يقول (تسموا باسمى ولا تكنوا بكنيتى)(٣).

الثانى: أن الناس يدعون من يلد باسم ولده توقيرا له وتفخيما لشأنه - كما يقول ابن يعيش - فيقال: أبو فلان وأم فلان ، ولذلك استقبحوا أن يكنى الإنسان نفسه ، وقد يكنون الوليد فيقولون أبو فلان على سبيل التفاؤل بالسلامة وبلوغ سن الإيلاد ، يقال منه كنوت الرجل وكنيته وهو من الكناية وهى التورية(٤).

والتعظيم الذى فى الكنية ليس بمعناها بل بعدم التصريح بالاسم لأن بعض النفوس تأنف أن تخاطب باسمها(٥) ، ذكر الحموى (ت ٨٣٧ هـ) فى ثمرات الأوراق أن هشام ابن عبد الملك قدم حاجا، فطلب صحابيا أو تابعيا ، فأتى له بطاوس ا ليمانى فدخل عليه فلم يُكَنِّهِ فغضب منه هشام وقال فعلت كذا وكذا ولم تكنِّنى فقال طاوس : إن الله عز وجل سمّى أنبياءه فقال يا داود ويا يحيى ويا عيسى وكنّى أعداءه فقال (تبّت يدا أبى لهب) (٦)

وهناك رأىُ يجعل الاسم ما وضع أولا كائنا ما كان(٧)، فلو سُمى رجل (أبو الخير) أو امرأة (أم كلثوم) اعتبر ذلك من قبيل الأسماء لا الكنى ، وليس هناك ما يمنع أن نعد بإزاء هذا الرأى كل ما جاء موافقاً لتضام الكنى من قبيلها وإن سمى به أولاً .

الثالث :أن يكون الغرض من وضع الكنى الإمعان فيما وضعت له الأعلام أصلا؛ وذلك حيث يشترك أكثر من شخص فى اسم واحد ؛ فلا يُعَيَّن الاسم مسماه عندئذ ، فيستعان بالكنية على تحديد الأشخاص .

(١) المخصص ٧٤/١٣ .

(٢) فتح البارى، كتاب الأدب، باب الكنية للصبى، رقم (٦٢٠٣)، ٥٩٨/١٠، وصحيح مسلم، كتاب الآداب، باب استحباب تحنيك المولود ١٧٦/٦، ١٧٧.

(٣) صحيح مسلم كتاب الآداب، باب النهى عن التكنى بأبي القاسم ١٦٩/٦.

(٤) شرح المفصل ٢٧/١.

(٥) حاشية الصبان ١٢٧/١.

(٦) الخبر بطوله فى ثمرات الأوراق ٩٦، ٩٧، وما ذكرته مختصره.

(٧) انظر حاشية يس ١٢٠/١

الرابع : أن تكون الكنية مرتبطة بالتراث الثقافى ، من الناحية الدينية أو غيرها ؛ فترى الناس يطلقون (أبو خليل) على إبراهيم و(أبو على) على حسن ، وأظن أن ذلك مرتبط بأن سيدنا إبراهيم خليل الله عليه السلام وأن الحسن ابن سيدنا على رضى الله عنه.

ويبدو أن الناس يلجأون إلى هذا لتقوية العلاقات والروابط الاجتماعية بينهم ، ومثل هذه الكنى لا تعتمد على قانون واحد فتطرد بمعنى أننا لا نسمى (حسين) (أبو على) كما سمينا (حسن) مع أن الحسن والحسين ابنا على رضى الله عنه .

أما اللقب فيشترك مع الاسم والكنية فى دلالته على الذات ، ولكنه يختص بإشعاره بالمدح أو الذم صراحة(١)، فكأن هذا الإشعار الصريح هو المقصود لتحديد الذات ، أمّا الكنية فتحدّد الذات بتركيبها ، وإن تضمنت مدحا أو ذماً .

٣–أقسام العلم بحسب الوضع :

ينقسم العلم بحسب الوضع إلى مرتجل ومنقول ، هذا هو الإجماع وذكر الشيخ (يس) فى حاشيته : أن بعضهم جعل العلم بالغلبة قسماً ثالثاً(٢).

فالمرتجل من الارتجال بمعنى الابتكار ، قيل كأنه مأخوذ من قولهم ارتجل الشئ إذا فعله قائما على رجليه من غير أن يقعد ويتروى(٣).

وهذا المرتجل منه القليل ومنه الكثير؛ فالقليل «ما لم تقع له مادة مستعملة فى الكلام العربى ، قالوا ولم يأت من ذلك إلا فقعس ... والثانى ما استعملت مادته لكن لم تستعمل تلك الصيغة بخصوصها فى غير العلمية بل استعمل من أول الأمر علما وهذا الثانى هو الكثير»(٤)، ومثلوا له : بأدد وسعاد .

أمّا العلم المنقول فهو الغالب فى الأعلام ، وهو ما استعمل قبل العلمية لغيرها، ونقله إما أن يكون من اسم جامد كالمنقول من المصدر كزيد وفضل ، أو يكون منقولا من ، العين كأسد وثور ،

أو من الوصف كحارث وحسن ومنصور ومحمد ،

أو من الفعل كيشكر ، واصمُت،

---

(١) حاشيته الصبان ١٢٨/١ والنحو الوافى ٣٠٧/١.

(٢) حاشيته على التصريح ١١٤/١.

(٣) التصريح ١١٤/١ ، ١١٥.

(٤) التصريح على التوضيح ١١٥/١.

أو من الحرف كما لوسميت رجلا بواحد من صيغ الحروف ،

أو من جملة كشاب قرناها(١). وينقل العلم أيضا عن مصغر كعمير وعن منسوب كصيفى(٢).

والملاحظ أن العرب اعتمدوا فى هذا النقل على أنماط اللغة التى يستعملونها كما أنهم استعانوا بالطبيعة فى هذا التوسع الدلالى ، فاقتبسوا من مظاهرها كما سموا بحيواناتها ؛ فقالوا تفاحة ووردة ورمانة من أسماء النبات والشجر ؛ ونهر وجبل وبحر وصخر وكلها مخلوقات عظيمة مما خلق الله ، تخلع على المسمّى – أو أريد منها أن تخلع عليه – صفةً من صفات العظمة وقالوا سيف وسهام من أسماء الأدوات التى يستخدمونها ورجب وشعبان ورمضان وخميس وجمعة مما يدل على الزمان(٣)

ونقلوا أيضا مما يتعلق بالجواهر والحلى نحو ألماس وجواهر ولؤلؤة ، والأوانى نحو : صحن وقدرة ، وما يوضع على الرأس نحو : تاج وخمار والمعانى الوطنية نحو : جهاد(٤).

ولا يختص العلم بهذا الباب فى مجال النقل ؛ فالنقل معروف فى باب التعجب ، كأن ينقل من الخبر إلى الإنشاء صيغة الماضى إلى صيغة الأمر ، والنقل معروف أيضا فى باب الاستعارة ، على ما يقوله الرمانى فى النكت والجرجانى فى الوساطة ، وإن كان عبد القاهر الجرجانى لا يقصر الاستعارة على النقل ، ولكن يراها ادعاء معنى الاسم لشىء ؛ يقول :

«ليست الاستعارة نقل اسم عن شىء إلى شىء ولكنها ادعاء معنى الاسم لشىء ، إذ لو كانت نقل اسم وكان قولنا (رأيت أسداً) بمعنى رأيت شبيها بالأسد ، ولم يكن ادعاء أنه أسد بالحقيقة لكان محالا أن يقال : ليس هو بإنسان ولكنه أسد ... »(٥).

أما الأعلام (بخاصة أعلام العقلاء) فقد اختصت بأكثرية النقل ، من حيث تعدّد المجالات التى نقلت عنها ، وبالتالى كثرت أعلام العقلاء المنقولة من هذه المجالات على

---

(١) تفصيله فى التصريح على التوضيح ١/١١٤ وما بعدها..

(٢) الأشباه والنظائر ٣/٧٩ .

(٣) انظر أسماء الأعلام المعاصرة ٢٧٦ وما بعدها، والأعلام العربية ١٨، ١٩.

(٤) أسماء الأعلام المعاصرة ٢٧٦ :٢٧٨.

(٥) دلائل الإعجاز ٤٣٤.

النحو الذى بينته .

ومن الملاحظ أيضاً أن سائر أنواع الأعلام، كأعلام الأجناس لا يصح معها عكس هذه المسألة فإن نقل منها إلى أعلام العقلاء لكنه لا يكثر أن ينقل من أعلام العقلاء إليها.

أما ثالث أقسام العلم بحسب وضعه فهو العلم بالغلبة ، وهو اللفظ يغلب على من يستحقه حتى التحق بالأعلام الشخصية فى أحكامها وصار علما ، وهو قسمان :

الأول : المعرف بالإضافة كابن عباس وابن عمر بن الخطاب ، وابن عمرو بن العاص.

الثانى : المقرون بالأداة كالنجم ، فإنه فى الأصل يتناول كل نجم صار علما للثريا فقط ، و(العقبة) فإنها فى الأصل اسم لكل طريق صاعد فى الجبل ثم اختص بعقبة منى(١)

والغلبة هنا غلبة دلالية ، استظهرت على ما يوافقها فى اللفظ ويردّ ذلك فى الغالب إلى أسباب اجتماعية أو دينية أو علمية أو لصفات وخصائص تتعلق بالاسم الغالب ؛ فتقديس (منى) مثلا جعل (العقبة) مختصا بها ، وابن عباس غلب لعلمه ، وابن عمر لعظمة أبيه وهكذا .

٤- تعليق الأعلام على المعانى :

الأصل فى الأعلام أن تقع على أشخاص نحو زيد ولاحق وعمان ، «وكما جاءت الأعلام فى الأعيان فكذلك أيضا قد جاءت فى المعانى ، ... كقولك ثلاثة نصف سته ، وثمانية ضعف أربعة إذا أردت قدر العدد لا نفس المعدود ، فصار هذا اللفظ علما لهذا المعنى» (٢)

ومن الأعلام التى جاءت فى المعانى أيضا : (سبحان) اسم علم لمعنى البراءة والتنزيه ، و(بَرة) اسم علم لمعنى البرّ(٣) ،

٥- استخلاص معانى الأوصاف من الأعلام :

هذا ضرب تنتزع فيه معنى الصفة من العلم فتعم غيره ،

ومنه قول أبى تمام :

فلا تحسبا هنداً لها الغدرُ وحدها

سجيّةُ نفس كلُّ غانية هند

فقوله (كل غانية هند) متناه فى معناه ، وأخذ لأقصى مداه ، ألا ترى أنه كأنه قال :

---

(١) التصريح على التوضيح ١/١٥٣.

(٢) الخصائص ٢/١٩٩، ٢٠٠.

(٣) نفسه والموضع .

كل غانية غادرة أو قاطعة أو خائنة أو نحو ذلك (١).

٦- سلب صفة العلم :

ذكر ابن جنى أن وصف العلم يخرجه عن حقيقة ما وضع له ويدخله معنىً جديداً ؛ لأن وضع العلم أصلا يكون مستغنياً بلفظه عن عدة من الصفات ، فوصفه يسلبه ما كان – فى أصل وضعه – مراداً فيه(٢).

٧- تعقيب :

ذكر ابن يعيش فى شرح المفصل أن الأعلام لا تفيد معنى(٣) مستدلاً بأنها تقع على الشيء ومخالفه ، بخلاف أسماء الأجناس لأنها مفيدة فرجل يفيد صيغة مخصوصة ولا يقع على المرأة من حيث كان مفيداً .

وزيد يصلح أن يكون علما على الرجل والمرأة ولذلك قال النحويون العلم ما يجوز تبديله وتغييره ولا يلزم من ذلك تغير اللغة(٤).

ويمكن أن ننظر إلى العلم فى إطار دلالى معين :

كائن حى ، عاقل ، إنسان ، رجل)(مذكر) محمد

امرأة (مؤنث) فاطمة.

فإذا نظرنا إلى العلاقات الدلالية بين هذه المجالات ، لاحظنا تدّرج الدلالة تنازليا من الأوسع إلى الأضيق ، وإذا ضاقت الدلالة تحدّد أفرادها .

فالرجل والمرأة والصغير والكبير يصدق على كل منهم :

كائن حى ، عاقل ، إنسان ، ومع هذا لا تتجرّد كلمة من هذه الكلمات عن معناها .

ويحدونى هذا إلى مناقشة قول ابن يعيش السابق (الأعلام لا تفيد معنى) ربما يكون قصده أن الكلمة التى تحمل معنىً معينا يُسلب كثير من معناها عندما تصير علامة أو علما على شخص فتتقيد دلالتها ، فلا ينظر إلى معناها عند التكلم بها وإنما يقصد تعيينها لمسماها.

وعندئذ لا يستلزم الأمر مطابقة بين الاسم والمسمى ، من حيث معنى الاسم وصفات المسمى ، فقد يسمى القصير شامخاً ، أو تسمى الممتلئة رشا .

وهذا يعنى أننا عند إطلاق العلم نعنى

(١) الخصائص ٢٧٤/٣، والبيت فى ديوانه ٨١/٢ .
(٢) الخصائص ٢٧٣/٣.
(٣) ذكر (أولمان) أن الأعلام لا معنى لها، انظر دور الكلمة ٦٨، والأصل فى هذا القول لابن يعيش .
(٤) شرح المفصل ٢٧/١.

الأهم؛ ذلك هو تحديد فرد بعينه من أفراد تشابهوا معه فى الخلق والصفات .

هذا الاعتناء بالأهم لا يجعل العلم مقتصراً على هذه الوظيفة مجرداً عن المعنى.

١- فلقد اعتمد النحاة على المعنى عندما تكلموا عن العلم المنقول يقول ابن يعيش وفاطمة فاعلة من فطمت الأم ولدها فهى فاطمة وكذلك حاتم ونائلة، حاتم فاعل من حتمت الأمر إذا أحكمته أو من الحتم وهو القضاء ... فهذه فى الأصل أوصاف لأنها أسماء فاعلين ثم نقلت فصارت أعلاما كما صار أسد وثور كذلك ، وما نقل عن الصفة وفيه اللام المعرفة فإنها تقر فيه بعد النقل نحو الحارث والعباس، وما نقل منها مجرداً من الألف واللام لم يجز دخولهما عليه بعد النقل نحو سعيد ومكرم وحاتم ونائلة وما فيه الألف واللام بعد النقل فإشعار فيه بتبقية معنى الصفة ولذلك يجرى عليه أحكام الصفة(١).

٢- ومما يتبين فيه أيضا اعتبار جانب من جوانب المعنى فى العلم عند النحا ة ، باب الممنوع من الصرف ؛ فمن علل منع الاسم من الصرف أن يكون علما مؤنثاً يقول ابن هشام «ومثلت للتأنيث بفاطمة وطلحه وزينب؛ لأبيِّن أنه على ثلاثة أقسام :

لفظى ومعنوى ، ولفظى لا معنوى ، ومعنوى لا لفظى»(٢)

وهذا يدلنا على أن هناك أسماء تخص الإناث وأسماء أخرى تخص الذكور .

إن جميع الأعلام المضافة إلى اسم من أسماء الله تعالى يختص بها الذكور(٣)، وهنا لا نستطيع الإقرار بعدم تغير نظام التركيب اللغوى إذا أقررنا بأن هناك أسماء اختص بها الإناث وأخرى اختص بها الذكور ، كما جرت العادة فى استعمال اللغة.

وإذا لم تتغير اللغة فى مثل قولنا :

على مطيع ، محمد مطيع

فليس هذا دليلا على تجرُّد العلمين من مَعْنَيَيْهما ، ولكنه دليل على أن هذين العاقلين اللذين يعبدان ويطيعان ربهما يصح فى حَق أحدهما ما يُسند إلى الآخر .

(١) شرح المفصل ٢٩/١ .

(٢) شذور الذهب ٤٥٢.

(٣) أعد الدكتور أحمد مختار عمر إحصائية دقيقة فى هذه الأسماء. انظر كتابه أسماء الله الحسنى ١٥٧ وما بعدها

٣- وأستدل ببعض المواقف الكلامية أيضا على استحضار المعنى المضمن فى العلم ، فالبعض يستظهره إذا دعا الموقف لذلك ، فيقولون متعجبين من البخيل المسمى بكريم أنت كريم ؟

ويقولون لمن جانب الصواب واسمه عبد الحق : ولا تعرف الحق ، وهكذا .

٤- جرت عادة الناس أيضا على أنهم يسمون بما يبعث على التفاؤل ويتجنبون ما يوحى بالتشاؤم(١).

فيسمون محمود، وعادل، ويحيى، وجميل ولايسمون(غالباً) مذموم، وظالم، ويموت، وقبيح

وما ذلك إلا لإدراكهم معانى أسمائهم التى يسمون بها .

كما أن الناس يكثرون من الأسماء المستحبة فى السنة النبوية الشريفة ، وينتهون عما نهت السنة عن التسمية به ، ففى الحديث (أحبّ أسمائكم إلى الله عبد الله وعبد الرحمن)(٢)، وفى حديث آخر (أغيظُ رجل على الله يوم القيامة وأخبثه وأغيظه عليه رجل كان يسمى ملك الأملاك ، لا ملك إلا الله)(٣)

ومع هذا فأنا أعتقد أن تعيين الاسم لمسماه هو المراد الأول من العلم وأقول : إن هذا لا يجرد العلم من تضمنه لمعنى .

فالواقع يشهد باعتبار المعانى فى الأعلام التى يسمون بها(٤) ، ويرتبط ذلك بالمستوى الثقافى للأسرة ، وعندئذ تلجأ الأسر غير المثقفة إلى محاكاة المعنى العام الذى يظنونه فى الاسم الذى يقلدونه، وليس لديهم القدرة على التفرقة بين حسن وحسين وحسان مثلا .

وقد يلجأون إلى تقليد الأعلام مع جهل أصلها ، كمن يسمى (شاهنده) وهو لايعرف أن هناك لغة اسمها الفارسية ، لكنه سمع أن معنى (شاهنده) عطاء الله أو هبته .

وقد يربطون التسمية بالموقف والحال ؛ فقد رأيت فى قوائم بعض الطالبات بإحدى الكليات أسماء يقل التسمية بها مثل : (ست

---

(١) انظر أسماء الأعلام المعاصرة ٣٧٤،

وكذلك أسماء الله الحسنى ص١٦٥ .

(٢) صحيح مسلم كتاب الآداب باب النهى عن التكنى بأبى القاسم، ٦/١٦٩ .

(٣) صحيح مسلم كتاب الآداب، باب تحريم التسمى بملك الأملاك وبملك الملوك، ٦/١٧٤ .

(٤) انظر أيضا كتاب أسماء الله الحسنى للدكتور أحمد مختار عمر ١٦٥ .

أبوها) ، (ست اخواتها) ، وتبيّن أن الأب الذى ينتظر ابنا ثم يولد له بنت يحاول أقرباؤه إدخال السرور عليه ، فيظهر لهم قناعته ورضاه بما يهب الله لعباده ، فيقول عن المولودة (ست أبوها) ، (ست اخواتها) ، فيصير ما قال علما على المولودة يدخل السرور على أمها.

نستخلص من هذا أن الفائدة الأساسية للعلم هى تعيين مسماه ، وأن العلم يظل محتفظاً بمعناه ، إذ يمكن استدعاء ذلك المعنى مع المواقف المتعددة التى تثيره .

* * *

وبعدُ فهذه هى الأحكام التى اختصت بها الأعلام ، جاء أكثرها فى مجالى النحو والدلالة وأقلها فى مجالى الأصوات والصرف .

كما جاءت هذه الأحكام فى معظمها مبنية على العلمية ، وليست مبنية على بِنَى الكلمات وصيغها ؛ فكل ما يسمى به مهما يأت فإنه يتجانس مع العلمية ويخضع لأحكامها .

وبالله التوفيق ،،،

ثبت المصادر والمراجع التى ورد ذكرها فى البحث

١ ـ إبراهيم السامرائى (دكتور) ، الأعلام العربية، دراسة لغوية اجتماعية، بغداد، ١٩٦٤.

٢- أحمد مختار عمر (دكتور) ، أسماء الله الحسنى ، عالم الكتب ، ط١ ،١٩٩٧.

٣- الأزهرى (الشيخ خالد)، التصريح على التوضيح وبهامشه حاشية الشيخ يس ، دار الفكر (بيروت) د.ت .

٤- البخارى ، صحيح البخارى ، بشرح ابن حجر المسمى (فتح البارى) ، دار الريان للتراث ، ١٩٨٧ .

٥- أبو بكر بن الأنبارى ، شرح القصائد السبع الطوال ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار المعارف ، ط٤ ،١٩٨٠.

٦ ـ أبو تمام ديوانه، شـــرح الخطيب التبريزى، تحقيق محمد عزام ، دار المعارف ط٤ (د.ت) .

٧- ابن جنى

- الخصائص ، تحقيق محمد على النجار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط٣ ،١٩٨٧.

- اللمع فى العربية ، تحقيق د. حسين شرف ، عالم الكتب ، ١٩٧٠

المحتسب تحقيق على النجدى ناصف وعبد الحليم النجار المجلس الأعلى للشئون الاسلاميه ١٩٩٩

٨- حسان بن ثابت . ديوانه . دار صادر (بيروت) ، ١٩٧٤

٩- الحطيئة ، ديوانه ، دار صادر (بيروت) ، د.ت

١٠- الحملاوى شذا العرف شرح د حسنى عبد الجليل يوسف . مكتبة الآداب

١١- الحموى (تقى الدين أبو بكر) . ثمرات الأوراق ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، الخانجى ١٩٧١

١٢- الحموى (ابن واصل الحموى) ، تهذيب الأغانى . سلسلة كتاب التحرير

١٣- السراج (أبو بكر محمد بن سهل) ، الأصول فى النحو ، تحقيق د عبد الحسين الفتلى، مؤسسة الرسالة (بيروت) ، ط٣ ١٩٨٨

١٤- سيبويه الكتاب تحقيق عبد السلام هارون الخانجى ١٩٩٢

١٥- ابن سيده . المخصص دار الآفاق (بيروت)

١٦- السيوطى، الأشباه والنظائر، مؤسسة الرسالة ، تحقيق د عبد العال سالم مكرم ١٩٨٥

١٧ الصبان حاشية الصبان على شرح الأشمونى الحلبى (د.ت)

١٨- صبرى إبراهيم السيد (دكتور) ، أسماء الأعلام المعاصرة ، دراسة فى علم اللغة الاجتماعى ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٦

١٩- عباس حسن (دكتور) النحو الوافى دار المعارف ط١١

٢٠ عبد القادر البغدادى خزانة الأدب دار صادر ، (بيروت) ، وبتحقيق عبد السلام هارون ، دار الكاتب العربى ١٩٦٨

٢١- عبد القاهر الجرجانى

- ثلاث رسائل للجرجانى والرمانى والخطابى ، تحقيق محمد خلف الله وزغلول سلام ، دار المعارف بمصر

- دلائل الإعجاز ، تحقيق محمود محمد شاكر ، الخانجى ، ط٢ ١٩٨٩

٢٢- ابن عقيل . شرح ابن عقيل . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار التراث ، ط٢٠ ١٩٨٠

٢٣- العكبرى ، التبيان فى إعراب القرآن، المكتبة التوفيقية ١٩٧٩.

٢٤- عمر بن أبى ربيعة . ديوانه ، دار

صادر (بيروت) ١٩٩٢

٢٥- المبرد المقتضب ، تحقيق عبد الخالق عضيمة ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٩٤.

٢٦- ابن مجاهد ، السبعة فى القراءات ، تحقيق د. شوقى ضيف ، دار المعارف ، د.ت.

٢٧- محمد حماسه عبد اللطيف (دكتور) الجملة فى الشعر العربى ، الخانجى ، ١٩٩٠

الضرورة الشعرية فى النحو العربى ، مكتبة دار العلوم ، ١٩٧٩.

٢٨- محمد خلف الله أحمد ، كتاب فى أصول اللغة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦٩

٢٩- مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ، دار الطباعة العامرة ، ١٣٢٩ هـ

٣٠- النابغة الذبيانى ، ديوان النابغة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ط٢ (د.ت).

٣١- ابن هشام النحوى المصرى

- أوضح المسالك ، تحقيق بركات هبود ، دار الفكر (بيروت) ، ١٩٩٤.

- شذور الذهب ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، (د.ت).

- قطر الندى ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ١٩٩٦.

٣٢- ابن يعيش ، شرح المفصل ، مكتبة المتنبى (د.ت) .

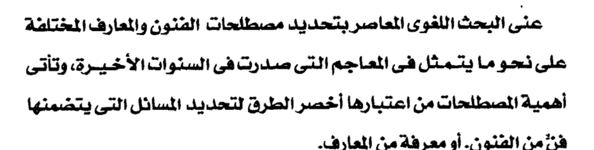
* * *

المتابعات

(الكتاب)

قراءة فى معجم مصطلحات العلوم اللغوية


د. يحيى فرغل *


عنى البحث اللغوى المعاصر بتحديد مصطلحات الفنون والمعارف المختلفة على نحو ما يتمثل فى المعاجم التى صدرت فى السنوات الأخيرة، وتأتى أهمية المصطلحات من اعتبارها أخصر الطرق لتحديد المسائل التى يتضمنها فنٌ من الفنون، أو معرفة من المعارف.

كما (ترجع الأهمية المعاصرة للمصطلحات وضرورة إنشاء بنوك لها إلى كثرة الإنتاج العالمى من الكتب والأهمية المتزايدة للترجمة؛ لقد زادت أهمية الترجمة فى العالم المعاصر بسبب كثرة الإنتاج العلمى فى التخصصات الدقيقة المتزايدة وضرورة متابعة ذلك الإنتاج(١).

وكان لمجمع اللغة العربية بالقاهرة دورٌ ناهض فى إصدار المعجمات اللغوية وغير اللغوية، كما كان لبعض المتخصصين ـ فى الآونة الأخيرة ـ جهدٌ كبير فى تصنيف كثير من المعجمات فى مجالات متعددة.

ويأتى (معجم مصطلحات العلوم اللغوية(٢)) الذى صنفه الدكتور/ صبرى إبراهيم السيد (٣) مشتملا على المفاهيم التى حوَتْها التراثية اللغوية، والمراجع اللغوية الحديثة، والمعجمات اللغوية.

---

* مدرس علم اللغة بقسم اللغة العربية ـ كلية البنات ـ جامعة عين شمس .

(١) د . محمود فهمى حجازى : الأسس اللغوية لعلم المصطلح دار غريب، ص ١٨٩ .

(٢) نشر لونجمان ط (١) ٢٠٠٠ .

(٣) أستاذ اللغويات بقسم اللغة العربية، بكلية البنات جامعة عين شمس .

وقــد اتسم هذا العــمل بحنكة لغــوية، جعلت هذا المعجم قيما خاليا من الظواهر التي أخــذها المصنف نفســه على بعض المعجمات المتداولة؛ ومن هذه الظواهر: التى أشار إليها.

١ ـ استخدام تراكيب غير أصيلة فى العربيـة؛ مثل: فودلالى، بيلغوى بيفردى، وهكذا.

٢ ـ استخدام تراكيب بها أجزاء عربية وأجزاء أجنبية؛ مثل: سيكولسانيات، ميتا متغير، تحفو ينمى..

٣ ـ استخدام الكلمات العربية بالطريقة الأجنبية؛ مثل: علاميم، صوتيم ، صرفيم..

٤ ـ استخدام الكلمات الأجنبية بغير ترجمة؛ مثل:

الهارمونى ، كلاسيم ، غرافيم...

٥ ـ استخدام المصادر الصناعية كثيرا؛ نحو: التعددية اللغوية، التسموية، المصوتية، الدافعية، المقلوبية، الإبداعية...

٦ ـ غض النظر عن الترجمة المعروفة للمصطلح واستخدام ترجمة أخرى، ومن ذلك تكييف (وهى التغيير) Change، ساكن (وهو المغلق) closed صوتى (وهى السمعى) acoustic...

٧ ـ استخدام أفعال ومصادر رُباعية والمشهور أنها من الثلاثى؛ ومن ذلك: إهماز glotta lization ، إشــراط condi- tioning تحليل مفرداتى lexis..

٨ ـ النسب إلى الجمع أو المثنى؛ ومن ذلك: مفرداتى word ، غير مفرداتية wordless شفتانى bilabial ...

٩ ـ اعتبار المذكر مؤنثا؛ ومن ذلك. رأس إليكترونية صغيرة، (وصحتها: رأس إليكترونى صيغر) electrode .

١٠ ـ اتباع أكثر من مذهب فى النسب إلى فعيل؛ ففى حين يترجمون Primcipal clause إلى (العبارة الرئيسية)، نراهم يترجمون verb principal إلى (الفعل الرئيسى) أى بإثبات الياء.

١١ ـ الجمع بين حرفى نسب؛ كما فى:

سيمانتيكى semantic، فوناتيكى phonetic، ديناميكى dgnamic

١٢ ـ استخدام المصدر مكانة الصفة؛ ومن ذلك: رتابة (وهى الرتيب) antirhyth- mical

١٣ ـ استخدام اسم الفاعل المجموع مكان المصدر؛ ومن ذلك: ضوابط طبقة الصوت (وهى التحكم فى الطبقة الصوتية) pitch Control

١٤ ـ استخدام تعبيرات غير صحيحة نحويا أو صرفيا؛ ومن ذلك: هجينة (وصحتها هجين) irrelevant .

راشح (وصحتها مرشح) pidgin

١٦ ـ إدخال (أل) التعريف على (لا) بدلا من استخدام (غير)؛ ومن ذلك:

اللاعلاقية irrelevant

اللاجملة nonsentence

١٧ ـ الإتيان باسم المرة بدلا من المصدر أو الاسم؛ ومن ذلك:

التعبيرة Phrase

الانتقالة Transition

١٨ ـ الخلط بين مصطلحات مستقرة؛ ومن ذلك:

المقارن/ التقابلى Contrastive

١٩ ـ استعمال ألفاظ غريبة تحتاج إلى شرح؛ ومن ذلك عجرة node ـ رسيلة doublet صفاق velar

هذا، وقد انتهج المصنف منهجا فى معجمه يهدف إلى توحيد مصطلحات العلوم اللغوية يقول: «وقد رأيت أن أجمع مصطلحات العلوم اللغوية جميعها، فى عمل واحد، وبين دفتى كتاب واحد؛ فجاء هذا العمل الذى أسميته (معجم مصطلحات العلوم اللغوية) وأنا أعنى هذه التسمية بالفعل؛ لأن القارئ سوف يرى أمامه مصطلحات فى كل علم من علوم اللغة: وفى الأصوات، وفى وظائف الأصوات، وفى الصرف، وفى النحو، وفى الدلالة، وفى مناهج البحث اللغوى، وفى العلوم البَيْنيّة المتداخلة مع علم اللغة»(١)

(١) معجم مصطلحات العلوم اللغوية، لونجمان ص١×

المادة غير العربية

* البحث
* المقال النقدى



قصة «الأمير الصغير» لانطوان دى سانت اكسيوبرى: رحلة نمو وإدراك

د. جيهان المرجوشى *

رائعة الطيار والكاتب الفرنسى الشهير انطوان دى سانت اكسيوبرى «الأمير الصغير» (١٩٤٣) من أروع وأمتع القصص فى الأدب العالمى. وهى قصة لا يحددها الزمان، أوالمكان وقد كتبها عندما كان فى المنفى فى الولايات المتحدة الأمريكية أثناء الحرب العالمية الثانية.

كثير من النقاد يرون أن هذه القصة تأثرت كثيراً بحياة الكاتب الشخصية ولهذا قمت فى البداية بسرد الجزء الهام من حياة سانت اكسيوبرى الذى يماثل أحداث قصة «الأمير الصغير». والقصة تعتبر من أدب الأطفال العالمى، الذى لا يقتصر علي الأطفال وحسب وإنما يستمتع بها الكبار أيضا بغض النظر عن الجنسية. وقد ترجمت القصة لأكثر من مائة لغة ومن ضمنها العربية مؤخراً.

موضوع البحث هو سبب نجاح هذة القصة. فكرة القصة تدور حول أمير صغير يترك كوكبه الصغيرجداً والذى يوجد به زهره وثلاث براكين، ويأتى إلى كوكب الأرض. فى أثناء رحلته هذه يرى كواكب أخرى عليها أنماط بشريةٍ مختلفة معروفة لنا. ثم يصل إلي كوكب الأرض حيث يقابل بعض الأشخاص والحيوانات الذين يؤثرون فى الأمير، ويتعلم منهم ويعلمنا معنى الصداقة، معنى الوفاء، معنى الاستمتاع بالحياة، ومعنى عدم التمسك بأى شيء حتى لو كان الصديق نفسه، ولكن علي أن نتمسك بالصداقة التى ليست شيئاً سهلا كما يتضح لنا من قرأءة القصة.

هذه القصة بها كثير من الرموز وتعالج طبيعة البشر بطريقة فلسفية وبأسلوب راق جميل ومؤثر، ولا يجد القارئ نفسه إلا مندمجا فى قرأة هذه القصة التى تصلح للصغار والكبار. هذه قصة نقرأها بعقولنا وقلوبنا ومن الصعب أن ينساها القارئ بعد ذلك لما فيها من معان ومفاهيم.

* مدرس الأدب الإنجليزى ـ بقسم اللغة الإنجليزية ـ كلية البنات ـ جامعة عين شمس.

- Philip, Michael Interpreting Blake. Cambridge Cambridge University Press, 1975
- Said, Edward W Orientalism. London Routhledge & Kegan Paul, 1978
- St-Exupery, Wind, Sand and Stars. Translated by Lewis Galantiere. New York. Reynol & Hitchcock, 1939 Repint. San Diego Hacourt, Brace, 1992
- St-Exupery, Antoine "Letter to a Hostage" in The Little Prince. Translated by T V F Cuffe London Penguine ed., 1995
- St-Exupery, Antoine. The Little Prince. Translated by T V F Cuffe London Penguine ed., 1995
- Tolkein, J.R.R The Tolkein Reader. New York Ballantine Books, 1966.

Works cited:

- Bailey, J.O. Pilgrims Through Time and Space. Connecticut : Green wood press publishers, 1947.
- Breaux, Adele. Saint-Exupery in America, 1942-43. Rutherford, N.J. Farleigh Dickenson University Press, 1971.
- Cate, Curtis. Antoine de Saint-Exupery: His Life and Times. New York: Putnam, 1970.
- Cuffe, T.V.F. Introd. The Little Prince. By Antoine de St-Exupery. 1995. Vii – xxiii.
- Dickens, Charles. Hard Times. New York : W.W. Norton, 1966.
- Gagron, Lowrence. "Webs of Concern : Heidegger, The Little Prince and Charlott's Web." Children's Literature Annual of the Modern Language Seminar on Children's Literature and the Children's Literature Association 2 1973.
- Higgins, James E. "The Little Prince : A Legacy," Elementary English, December 1960, 514-515.
- Higgins, James.E. The Little Prince: A Reverie of Substance. New York : Twayne publisher, 1996.
- Lewis, C.S. Of Other Worlds: Essays and Stories. London : Geoffrey Bles, 1966.
- Lewis, C.S., "Sometimes Fairy Stories May Say Best What's To Be Said", New York Times Book Review, 18 Nov. 1956, 3.
- Maurois, Andre. From Proust to Camus : Profiles of Modern French Writers. Ed. and trans by Renard Bruce. New York : Weidenfeld Nicolson, 1967.

39 Games E Higgins, "The Little Prince A Legacy," Elementary English, December 1969, 514-15.

40. J.R.R. The Tolkein Reader "On Fairy Stories" (New York Ballantine Books, 1966), p.37.

15. L.P.p.9.
16. L.P.p.6.
17. J.O.Bailery, Pilgrims Through Time and Space (Connecticut : Green Wood Press Publishers, 1957), p.20.
18. L.P.p.18.
19. L.P.p.7
20. L.P.p.14.
21. L.P.p.16
22. L.P.p.16
23. L.P.p.45
24. L.P.p.47
25. Cuffe, p. xix
26. L.P.p.50.
27. L.P.p.62.
28. L.P.p.62
29. L.P.p.66
30. L.P.p.71.
31. L.P.p.72.
32. L.P.p.69.
33. L.P.p.72.
34. L.P.p.77.
35. L.P.p.79.
36. L.P.p.84-85
37 L.P.p.84
38. Maurois, p 216.

End notes :

1 Antoine de Saint-Exupery, The Little Prince translated by T V F Cuffe (London Penguine Books, 1995), p ix; hereafter abbreviated as L.P

2 L.P , p 9

3 Lawrence Gagnon, "Webs of Concern Heidegger, The Little Prince and Charlott's Web," Children's Literature Annual of the Modern Language Seminar on Children's Literature and the Children's Literature Association 2 1973) 61-66

4 Andre Mourıs, "Antoine de Sain-Exupery," ed and trans. Renard Bruce, in From Proust to Camus . Profiles of Modern French Writers, (New York Weidenfeld and Nicolson, 1967), 215.

5 Gagnon, 61

6 C.S Lewis. "Sometimes Fairy Stories May Say Best What's to Be Said." New York Times Book Review, 18 Nov 1956, 3.

7 C S Lewis, Of Other Worlds Essays and Stories "On Three Ways of Writing for Children" (London Geoffrey Bles, 1966), p 24

8 Lewis, 24

9 L.P p.17

10 L.P p 6

11 L.P p.18

12 Charles Dickens, Hard Times (New York W W Norton, 1966), I

13 L P p 17

14 Antoine de St-Exupery Wind, Sand and Stars trans By Lewis Galantiere (New York Reynol and Hitchock 1939) 168-69

**** Friendship is an act of reaching across. The call may be made by someone completely unlike us; the adult befriends the boy, and the fox the boy. St-Exupery describes himself as prizing most in his friendship with Werth who was a Trotskyist jew, and very unlike St-Exupery. But as Cuffe point out, St-Exupery in his Letters to a Hostage insists that it is for the very "survival of difference that a world war is being waged". Cuffe xxiii.

***** This idea is developed in Edward Said's masterpiece Orinetalism which elaborates in depth the relationship between culture and empire specifically in relation to the Middle East. His basic point is that stories are at the heart of what explorers and novelists say about strange regions of the world; they also become the method colonized people use to assert their identity and the existence of their own history. It should be noted here that St-Exupery's The Little Prince has nothing to do with the idea of imperialism, which was E. Said's point. St-Exupery here is talking about the exclusion of the other, just because they are different.

Notes:

* During his time among the people of the Sahara, Saint-Exupery came to understand their reverence for nature, and particularly for water, which they regarded as a gift from god. In Wind, Sand and Stars he remembers that some Bedouins, given the rare opportunity to visit France, were not much impressed by Paris and the Eiffel Tower, but the French Alps were another matter. Their guide brought them to the site of a tremendous waterfall, and when, after a while, he suggested that they leave, they would not stir.

> *"Leave us here a little longer". They stood in silence. Mute, solemn, they had stood gazing at the unfolding of a ceremonial mystery......*
> *"That is all there is to see," their guide had said,*
> *"come".*
> *"We must wait".*
> *"Wait for what?"*
> *"The end." (WSS; 142 – 43).*

** The Little Prince has been translated into Arabic by Abbaas Shalaby and has appeared in book stores in Feb. 2000.

*** By humanist is meant humanitarian concern which stirs the conscience of the reader. We find that the humanism of The Little Prince is a humanism with a spiritual and mystical significance.

the ruthlessness of our present day life. The writer also offers us a sort of satisfaction for some of our imagined curiosities and desires : such as the desire to talk to animals and plants which springs from our sense of being separated from them.

Perhaps because this book is a response to St-Exupery's need to emphasize his own view, he treats the theme of growth with careful regard for the child's nature. So we find humour and satire which lighten the seriousness and solemnity of his theme. He does not present strict rules of right and wrong in a simplistic way. He does not pretend to have the truth, but he shows us the world as it is and leaves the decision to us the readers, young and not so young, experienced and not so experienced. The special value of the book is that it presents its story without anger or hate at the different ways of man, and yet it points out for everyone who is willing to accept it that friendship which leads to harmony, even if it is between us and creatures from other planets, is not at all a self-evident fact.

St-Exupery's success seems to be very likely achieved by not being excessively refined in his style or struggling too hard for ideal excellence in his work. His book – or at least the translation of his book is just such a hearty, unaffected and genial description of a child's journey to understanding himself. It is a fine book which has enduring quality because it brings deep and everlasting pleasure to both adults and children. We read it with mind and heart, with interest and sympathy. To read in this way brings excitement to the discovery of the idea of the writer and the language he uses to express this idea.

life and learn how to let go even if it is of one's friends, even thought it may cause some "tears". [39] All that the prince had on his planet was a flower and three volcanoes. He was extraordinarily happy, until he came to the other planets. Everyone else was busy with something, but his simple life made him happy. It was the sunset at the end of the day (or any time of the day) that made his life worth living. All the other people on the other planets were preoccupied with alcohol, figures, reigning over everyone else, etc, all "matters of great consequence" and they weren't happy. The little prince ...... was happy.

In this fantasy, as in any fantasy, St-Exupery makes his imaginative world a world that our minds can enter. Whatever happens in this world is true and we believe it because it agrees with the laws of this world; we thus have the planet in which the sun sets forty three times, we get planets with only one individual on them. In this way the writer as Tolkein says has been a "sub-creator", and because his art is good enough to produce this "reality", we accept all the marvels he creates. That is what Tolkein describes as "willing suspension of disbelief."[40]

In fact, belief is irrelevant to a great extent since, as with all fantasy, if they succeed in awakening the desire in us to make or glimpse other worlds different from ours, then they have succeeded. St-Exupery has succeeded in arresting our attention by the very strangeness of the world he creates. Also, he makes us see our world through the prince's seeing of these other worlds (and not the pilot who naturally follows earth-laws) and by making him talk to animals. Through seeing other worlds, and our own too through different eyes, we do see the grimness,

watch every day on his planet, is happiness. The little prince searched for the sunset wherever he went like a person reaching for happiness. The boabobs represent bad children. They needed to be tended to while they are little, so that they would not grow up and destroy the planet. The snake is death. He befriends the prince, but tells him in some metaphorical way that he is inevitable. Also, it explains itself in the end when the snake kills him. The stars could be faith, religion, God. There is a passage that says that the stars are many things to many people, to the wanderers they are guides, to the scholars they are a problem to solve, to the business man they are wealth. Also, the king tried to rule stars, but could not because they belonged to everyone. The lamplighter represents devotion. He could have gone to sleep, but insisted on carrying out his duties, even though they were absurd. The well may represent faith. The little prince and "I", (the narrator and us also) searched for the well in the desert and insisted on it being there, even though they did not know for sure. This is like people believing in God even though they have never seen him. The Turkish astronomer represents discrimination. No one listened to his ideas until he changed how he dressed. This represents how people judge other people by appearance. The little prince's leaving the flower represents the child growing up. She had her thorns for defense but it was still a transition into life on her own, like a child going into adulthood. The king's robe covering the planet is symbolic of people's possessions cluttering their lives. There was no room for anything else because his robe was in the way. Another message of the book other than that of "only with the heart can one see", is simplify your

Man's way out of the exile or false way of being that he has imposed on himself is through friendship which is a sacred link. It is an act as the fox shows us of reaching across, and friends are those we befriend, they may be like or unlike us ... as the adult befriends the child or the fox the boy and the boy the rose. When the fox teaches the prince the forgotten ritual of taming ... of "creating ties" – he has made possible a relationship which obviates the need for words and hence, their gifts to each other a string of little laughing bells, and in his turn the pilot gives the prince the memory of the hidden well in the desert from which he drank when he was thirsty. Thus, what remains between them is the hidden, the unspoken ... a bond that cannot be destroyed since it cannot be misunderstood. For both, it is exactly as the fox had said earlier ... the important is what cannot be seen.

The Little Prince may not tackle hardcore morality issues, but it does offer a transcendent perspective on the question with overtones that have been interpreted by some as quasi-religions. Andre Maurois, describes it as "A fairy-tale transposition of certain episodes in the life of Christ",[38] referring to the prince's planetary visits, his wandering through the desert followed by his star, his implicit preaching of brotherly love, his transcendent purity and predetermined death.

Christian metaphors aside, we find that everything really is a metaphor for something else. For example, the rose represents a child because the little prince loved and took care of it. When he found the rosebushes he realized that his rose was not so special. But it was unique because of his taking care of it and loving it. The sunset that he loves to

limited because of our involvement in the world and its concerns, and also, because of the spirit of human tenderness and camaraderie that shapes our perception of life and death.

For us, the little prince is a bearer of a new view of the world, and in spite of his death in the narration, he survives in all of us. Just as a bridge of understanding is built between the narrator and the protagonist, the bridge is also built between us and the narrator and the protagonist. The little prince may appear innocent and naïve, but in reality he possesses the wisdom and insight of an old man.

Through his quest (his trying to find a friend) he learns about reality as we live it, he learns about the absurd ways of humanity and uncovers the truly human in us because he is clear sighted. Because "he is made of purer stuff and comes from another planet" as the snake says, he is more clear-sighted than we are.

In spite of the grimness of the world, there are notes of optimism in the story. St-Exupery is a moralist, a preacher who is trying to show us a way of finding meaning in the midst of this confusing contradiction and the complexities of our reality. He believes that the experiences of one generation can be handed down to another in the form of a symbolic story. So, in this tale of fantasy, which he dedicates to children and to the child in us, he gives us his reflections, hoping that the wisdom he gained through hardships may keep his readers and their children from these traps of life, and from the unforgivable way in which we live now.

"irritating" but now after a deep relationship has been established, he finds that same laugh beautiful.

Until the very end the prince does not show his star to the pilot and therefore, he explains, his star will be just one of the stars for him and so when the pilot wants to remember him and looks up to the stars he will have to "watch all the stars in the heavens ... they will all be your friends." This is a rare present indeed! He moreover gives him another rare present "... he laughs again". He explains what seems to us perhaps as a strange action by saying that all men have stars, but they are not the same things for different people. For some who are travelling the stars are guides. For others they are no more than little lights in the sky. For scholars they are problems. For all these the stars are and will always be silent but only the pilot, only him, "will have the stars as no one has them. For in one for the stars," the prince says, "I will be living and I will be laughing."[36] Thus when the pilot looks up at them it will seem that all the stars are laughing. When the pain and sorrow are gone, the pilot narrator will be content that he has made the acquaintance with the little prince. He will always be his friend.

The little prince does not want the pilot to see him when the snake bites him to help him go back to his home. He explains "you will suffer. I shall look as if I were dead; and that will not be true ..." [37] He simply has to leave his body behind because it is too heavy to carry.

Perhaps because the prince is not human he knows the reality of death more than we do. Our perception, when it comes to death, is

that shines through his whole being like a flame of a lamp, even when he is asleep ...",[34] and feels that he needs to protect him as if he were a flame that might be extinguished by a puff of wind. They share the experience of quenching their thirst from a well that they find in the desert which bonds them more to each other. The water that the pilot raises in a bucket from the well and gives to the prince "gladdened the heart. It was something other than a mere beverage. Its sweetness was born of our march beneath the stars, of the pulley's song and the exertion of my arms. It was good for the heart like a present". [35] We are reminded of how people who are so to speak, blind and cannot see, quench their thirst by swallowing a pill in order to save "fifty three minutes", when they could find what they are looking for in a single rose, or in a handful of water.

The little prince ends his journey to planet Earth by deciding to go back to his planet where he knows he has responsibilities to his rose from which he had previously escaped. He does not become like those who go round and round in circles with no goal or destination and hence their life becomes meaningless. He remembers the snake's promise to help him return to his rose when he wants, and seeks her out in the desert through the help of his friend the pilot. He realizes that his returning to his planet will be a painful experience for his friend, but as the fox had said, that is the price that they both have to pay because they became "friends" and therefore unique to each other. Thus we understand how a year ago, when the prince had landed on Earth, the pilot found his laugh

Naturally when the moment of departure for the prince comes, the fox gets depressed. The prince thinks that his friendship to the fox has done the fox no good since it brings him only sadness. The fox, he believes, has gained nothing from it but the fox explains how his life has become enriched with such a friendship : the corn fields which did not remind him of anything will now be meaningful to him because "the corn, which is golden will remind me (him) of the colour of your (his) hair. And I shall come to love the sound of the wind in the field of corn ... ...". [32]

The fox's gift to the prince, in return for the gift that the prince's relationship adds to his life, is the core of the novella. It is a very simple secret. The secret is "It is only with the heart that one can see rightly; what is essential is invisible to the eye". [33] This is the moment of epiphany for us as well as for the prince. Our awareness increases when we see how glorification is given to feelings. This gift is the most precious gift that could be given from one friend to another. It is that which is essential .... that which cannot be seen by the eyes.

In the same way also, we may find that the stars, the desert or a house have an invisible beauty that is only theirs, because they hide a secret in the depths of their hearts : what makes the desert beautiful, says the prince, is that some where it is hiding a well.

The same emotion that exists between the little prince and the flower, develops also between the pilot / narrator and the little prince. The pilot is moved by the prince's loyalty to a rose – "the image of a rose

explains, "..... if you come at four in the afternoon, when three o'clock strikes I shall begin to feel happy. The closer our time approaches, the happier I shall feel. By four o'clock I shall already be getting agitated and worried. I shall be discovering that happiness has its price! But if you show up at any old time, I'll never know when to start dressing my heart for you .... We all need rituals".[30] It is at this point that the prince "sees" and understands the meaning of the rose to him. He becomes aware of the true nature of the relationship that is between him and his rose. He realizes that his flower is unique (as she had consistently boasted) because she has "tamed" him. Because he had accepted to be tamed by her by agreeing to spend time and taking care of her, he becomes "responsible" for her. The fox advises him to go and look at the roses that he had seen on earth again and he will "see" the uniqueness of his rose. He "sees" that the roses are nothing like his rose because they have not tamed anyone and nobody tamed them. Here we come to one of the most beautiful and most touching words in the book. The prince tells the roses that they are beautiful but empty ... "One could not die for you. Of course, an ordinary passerby would think my rose looked just like you. But in herself she matters more than all of you together, since it is she that I watered; since it is she that I placed under the glass dome; since it is she that I sheltered with the screen; since it is she whose caterpillars I killed (except for the two or three we saved up to become butterflies). Since it is she that I listened to when she complained, or boasted or when she was simply being silent. Since it is she who is my rose".[31]

would enable man to have roots in life once more. But people are prisoners of themselves and of their task as we see with the lamplighter, the business man, the king and the conceited man. In that sense we can say that The Little Prince reflects the present state of civilization where sterility, bareness and unfulfillment prevail.

Two important incidents happen to the prince that help him understand himself and the meaning of life better. The first incident is that of his coming across a garden, all abloom with roses. When he saw it, he was overcome with sadness because he had believed what his rose had told him ... that she was the only one of her kind in all the universe. And here, suddenly, he sees five thousand of them, all alike in one single garden. "He thought himself rich" with a flower that was so unique. In his journey of awareness, it is the second incident which gives the prince the clue to his relationship with his rose.

The second important incident that makes him "see" what is of true value in life and the meaning of his relationship with his flower is that of his meeting with the fox. First, he asks the fox to play with him but the fox refuses saying that the prince has to "tame" him first. The little prince refuses, because he has no time to waste ... he is looking for friends because he is unhappy. To have friends the fox explains, one needs to "tame" them. It is, he says "Something that is frequently neglected ... it means to create ties". According to the fox "Taming" does not need words, because "words are the source of misunderstanding".[29] What it needs is patience and rituals, which is another thing that human beings frequently neglect, but which is important for friendship to develop. He

For them value is in numbers. Thus we have the business man counting stars, the garden full of roses; the echo on the mountain, all images of inflation. The prince comes from a planet where there is only one rose and therefore she is precious, single and unique and therefore of value.

The prince himself is not all that mature or wise. He clearly has a lesson to learn. Life on his planet was not all that perfect and therefore he needed to seek other forms of a social contract at work other than that which was between him and the rose as his answer to the snake, "I have been having some trouble with a flower", indicates.

When the prince comes to Earth which according to the geographer "has a good reputation" he meets the echo, the snake, the flowers and the fox. It is particularly through the snake and fox that wisdom is gained. When he tells the snake that he comes from another planet and points it out to her, the snake sees the beauty of that other planet and asks him with surprise what had brought him to earth. The prince moves the snake to pity him because she sees that he is "so weak on this Earth made of granite". Granite, of course, is a symbol of coldness and hardness. Landing in the desert emphasizes this idea of loneliness and the snake adds that it is similarly "lonely among men". This signifies that loneliness is the loneliness of the heart and soul. People in modern life feel isolated from each other and alienated. The modern world is nothing but a waste-land … a desert, and man's sense of solitude and loneliness is characteristic of this waste land.

The snake that the prince meets appears to be small, it is "no thicker than a finger", but it has power. It has no feet, yet it can carry the prince farther than any ship can take him. The snake can take him back to his planet and his flower whenever he misses them and feels like returning. Obviously, the snake does not seem to like planet Earth. Also the flower that he meets after that comments on the inhabitants of Earth, "They have no roots and that makes their life difficult" (27) that is to say, in this world, this waste land, men have no roots, no tradition, no customs and no heritage. Also, they have no imagination as the incident of the prince's meeting with the echo shows. They are mechanical and therefore repeat whatever one says to them. They are boring while his flower, whom he finds "thrilling", always talks first.

He realizes that earth is a very peculiar planet "It is dried up, full of sharp points, and very salty. The people have no imagination. They repeat whatever you say to them". (28)

Here St-Exupery explores the idea of spiritual dryness. The kind of life that people lead is empty because they have no beliefs or values to give significance to their daily activities. They, for instance, get in a train but because they do not know what they are looking for, "they get agitated and go round in circles". Their life is not fruitful, it has no fertility (the desert) and no hope (the echo). This picture of the modern waste land offers no consolation to man who lives in the hell of modern life. The terror of that life is clear through the isolation, the emptiness and irrationality of life. This modern waste land needs regeneration which can only be found in values, customs and tradition and these

that they perform. Another good example is the conceited man who wears a hat for saluting people, but no one ever passes his way. The king has no subjects, only a rat whom he alternately condemns and pardons, so as to exercise (in both instances) his authority.

These different characters are absurd images of the human condition. They could also be read as a comment on the different philosophical and political absurdities that were found in Europe at that time. The fact that The Little Prince was written as a projection of the war situation in the world (the pilot/narrator was not flying a passenger plane when he landed in the desert) should always be remembered. These stupefying characters he encounters on his travels through the universe consumed by their meaningless occupations – the king who rules nobody, the train switchman who operates speeding trains full of people, pursuing nothing at all or the merchant who sells pills that save time "exactly 53 minutes" ... by quenching thirst ...are utterly incomprehensible to the mind of the child, although they are "matters of great consequence" for grown-ups.

When the prince arrives on Earth, his reservations about grown-ups are confirmed, we are shown how all activities have become meaningless: the counting of money, the taking of trains, even the mere joy of drinking water,all have become empty of meaning because of the collective way in which humanity lives.

The little prince refuses this idea that in life the many are more important than the one. Grown-ups are unable to see that this cannot be.

In the midst of this world of confusion, the little prince meets the timid and obedient lamplighter who puts out his lamp and then on again all in one minute since the orders that were given to him were so – "orders are orders" he says. There is a subtle hint here to the regimentation that may occur to people's minds through "controlling people's needs by a somatic materialist appeal to their desires. (25) The little prince sees that the lamp lighter's job is good in itself because it has a meaning – "when he puts out his lamp, he sends the flower, or the star to sleep. That is a beautiful occupation. And since it is beautiful, it is truly useful". (26) The prince is partial to the lamp-lighter here because he does not live for himself only, but serves others. But as much as he admires and loves this lamp-lighter who was faithful to his orders, he realizes that he is a slave to orders and needs to be awakened.

The lamp-lighter has a profession to which he is dedicated. But his profession is not real. He is contrasted with the geographer who is busy writing his book but who knows nothing about the rivers, the mountains, the seas or oceans and deserts on his planet. He is much too important to go out and do his job. He is not an explorer. His experience of life and of the world is second hand. He is like a clerk who knows nothing about the outside world except that which he is told.

The six character whom he meets (the king, the conceited man, the drinker, the business man, the lamp-lighter and the geographer) all turn out to be disordered personalities. They are rude, foolish and arbitrary. Each lives alone on his planet acting in an absurd way. But also these characters condemn themselves to the meaningless and repetitive actions

course. And what good does it do to be rich? Ironically the answer is that it makes it possible to buy more stars.

The business man gives the little prince a lesson on his concept of ownership. According to him, one takes possession of something by being the first to think about it. He owns the stars because nobody else before him ever thought about owning them. Once he takes ownership he administers them by counting and recounting their numbers. When the little prince argues that he cannot pluck the stars from between the heavens, he replies : "No. But I can put them in the bank .... Write the number of my stars on a little paper : And then I put this paper in a drawer and lock it with a key."[(24)]

The little prince finds this very entertaining, but of little consequence. He informs the business man that he himself is an owner. He owns, on his little planet, a flower, which he waters every day, and three volcanoes which he cleans out every week. He points out that it is of some use to the flower and the volcanoes that he owns them. The business man, however, is of no use at all to the stars. Here, the innocent boy lays bare the basic question concerning the ethics of ownership, and for that matter the ethics of sovereignty as well. He himself has not fully appreciated the significance of what he has said; that will be brought home to him quite forcefully later on in the story when he meets the fox. The business man, mouth agape, can find nothing to say in response. So the little prince goes away with his view of grown-ups now becoming "altogether extraordinary".

It is clear that the narrator patronizes grown-ups. To him, they are inferior and should be treated with patience. The child is obviously in control. "Grown-ups love figures. When you tell them that you have made a new friend, they never ask you any questions about essential matters. They never say : 'what does his voice sound like? What games does he love best?' ..... Instead they demand : 'How old is he? How much money does his father make?' Only from these figures do they think they have learned any thing about him. Then do they feel they know him.".[22]

This brings us to the fourth planet which the prince visits and where he meets the business man who is "a serious person, a precise person", who "was so much occupied that he did not even raise his head at the little prince's arrival". The business man is up to the number 501 million when the prince asks him about what he is counting. His answer "Millions of those little objects .... which one sometimes sees in the sky.", puzzles the prince. He asks persistently why the business man is doing that and the answer he gets is dumfounding : "Nothing, I own them."[23]

When the little prince mentions the similarity between the business man and the king that he met previously, the business man is quick to point out the essential difference between the two : kings merely reign over things, while he owns them. A very different matter indeed from a grown-up's point of view ! The little prince continues his relentless questions. What good does it do to own the stars? To make one rich of

idea, the illusion of his having power on everything that is around him that dominates him. The irony is that when the little prince-child decides to leave this planet, the king cannot stop him. In his innocence the prince just leaves. To give himself the illusion that he is powerful, all he does is to order the child* to leave when the child had already gone on his way. The king also symbolizes grown-ups who cannot be alone, they always need to have someone to talk to, while children can live in their own world without reaching out to the outside world and still feel happy and self-sufficient. This is similar to the fox that the prince meets towards the end of his journey who does not need the company of men and is quite happy to live in his hole and not reach out to others for company.

Closely connected to the idea of dictatorship is that of imperialism and the Western belief in its superiority to the East. ***** The narrator gives us the example of the planet from which the little prince has come, he believes that the little prince comes from the asteroid known as B612 which had first been seen by a Turkish astronomer in 1909. On making his discovery, the astronomer had presented it to the International Astronomical Congress, in a great demonstration. He was in Turkish attire and so nobody could believe what he said. Grown-ups are like that ... ..." [20] But when a Turkish dictator (of course we understand it is Attatork) came and made it a law that his subjects, under pain of death, should change to European dress, the astronomer gives his demonstration again in 1920 but this time "dressed with impressive style and elegance". This time "everybody accepted his proof".[21] This is the way grown-ups are ..... they are easily tricked by apperances.

exploitation that takes place in society and attacks the dehumanizing social conditions. St-Exupery's imaginative dimension transcends that of fact and his morality is almost a theological and mystical expression. In both writers we find that the children speak in a bold and direct way, they do not dwell on themselves for long since, as children, their interest turns quickly from themselves.

Through the journey or quest that the little prince makes we see those two states of innocence and experience, become constantly more explicit as another important theme in the book. The prince definitely starts as a traveler coming from the world of innocence and goodness, a world that is characterised by the naïve outlook of a child and his being confronted with the world of the grown-ups; this world of the experienced is a world of which he can make no sense because it is the world of materialism, of greed, of poverty, of oppression of disease and dis-ease. It is what we know as modernization and civilization. The prince ends his journey by becoming "sadder but wiser". He, in his turn, has gained the experience of the grown-ups but he preserves his purity and wise innocence – just by the mere fact that he is an alien – a child.

Saint-Exupery treats us, his readers, as his equals, he shows us the evils of society and the dilemmas of modern life. He is a critic of society and not a rebel. He starts by criticizing the idea of dictatorship as seen in the prince's first journey, where he meets the king who wants nothing but to be obeyed! The king is so ridiculous as to claim that he orders the sun to come out or to set at a specific time when in reality, he has nothing to do with the movement of the sun or the cosmos around him. But it is the

trying to fix his plane that had fallen in the desert, which for him was a "matter of great consequence". He also explains how he himself had been a victim of grown-up mentality. He apologizes at length for the quality of his illustrations, using his lack of parental support as an excuse. "I had been discouraged by the grown-ups in my career as a painter, when I was six years old, and had never learned to draw anything – except the insides of boas and the outside of boas".[18] The pilot clearly portrays himself as a misfit trapped between two worlds – the world of the grown-ups and the world of the child. "whenever I came across one who seemed to me at all clear-headed, I would try showing my drawing number One, which I always kept by me. What I wanted to find out was if this was somebody with real understanding ? But the answer would always be "That is a hat". In which case I would not talk to that person about boa constrictors, or virgin forests, or stars. I would place myself on their level. I would talk about bridge and golf, about politics and neckties. And the grown-up would be very pleased to have made the acquaintance of such a sensible fellow".[19] It is precisely because he has suffered being misunderstood by grown-ups that he is a perfect go-between, between the little prince and between us … the grown-ups.

St-Exupery reminds us of Blake and his collection of poems "Songs of Innocence" and "Songs of Experience". Both use vivid, quick moving, particular language which registers a much more spontaneous unselfconscious involvement in positive feelings for another. Both encourage self-examination; Blake's humanitarian concern stirs the conscience of the reader and makes him aware of suffering and

man, the lamplighter, the business man, the drinker and the geographer. They are all disordered personalities ... confused and absurd in one way or another but seen all too clearly by the eyes of the little prince. Each is alone on his planet wrapped up in his own bubble world. The prince lands on Earth, where he meets the pilot, and where all his reservations about grown-ups prove to be true. These reservations can be simply stated as the generation gap between children and adults: children must be tolerant towards grown-ups, and grown-ups understand nothing about children "Grown-ups never understand any thing by themselves, and it is exhausting for children always and forever to be giving explanations."(16)

The prince's galactic encounters allude to a tradition in French literature of Utopian speculation on the possible existence of other worlds and other beings. This tradition goes back to Cyranno de Bergerac.(17) In this idea of the voyage, we have the device of the alien visitor. The alien does not necessarily mean foreign as we find out in The Little Prince, it may mean the different as children are definitely different from grown-ups. Cuffe says that not only is the hero an alien (because he is a child), he is also the only non-human person in the humanized solar system of the story. We are not even certain of what his gender is, since he is strictly speaking, not a child, but may be considered a little boy who explores a world where human behavior is mystifying and where he tries to make sense of the rules by which adults live.

The prince's encounter with the pilot shows very clearly how this misunderstanding goes both ways: the pilot is puzzled and gets angry at the prince's insistence on drawing him a sheep when he was desperately

> *the limitless kingdom we made of this square mile never thoroughly explored, never thoroughly charted. We created a secret civilization where footballs had meaning and things a savor known in no other world.*
>
> *And when we grow to be men and live under other laws, what remains of that park filled with the shadows of childhood, magical, freezing, burning? What do we learn when we return to it and stroll with a sort of despair ...... marvelling that within a space so small we should have founded a kingdom that had seemed to us infinite ... what do we learn except that in this infinity we shall never again set foot, and that it is into the game and not the park that we have lost the power to enter?*(14)

After telling us about his lost innocence, and his sense of aloneness in the world of people, "I lived my life alone, without anyone that I could really talk to",(15) he proceeds to tell us how he met his "friend". While repairing his airplane in the desert, the narrator runs across the "extraordinary small person" who demands that he draw a picture of a sheep and proceeds to tell him about the planet from which he comes ... a planet that is scarcely bigger than himself. On this planet there is a rose, a boabab tree and three volcanoes. He gets frustrated with his rose and therefore decides to leave her temporarily and go out to learn about other planets and also searching for friendship. He goes from planet to planet, a trip that finally leads him to Earth. In his galactic travels, he meets a variety of archetypal characters, each a different and equally undesirable manifestation of adulthood. He meets the king, the conceited

Still confiding in us, the narrator, who has spent many years in the company of grown-ups and still didn't care much for them, tells us that he finds grown-ups perplexing at best and downwright dangerous at worst. As a young child he was frustrated by adults consistently misinterpreting his drawing of a boa constrictor digesting an elephant as a hat. For that reason he gave up "what might have been a wonderful career as a painter", [10] to pursue sensible professions endorsed by adults. In so doing, he surrendered his own power of childlike vision. "Alas," he says, unable to see through the walls of boxes like the little prince, who appears before him one morning in the Sahara desert, "I am a little like the grown-ups. I have had to grow old."[11]

For St-Exupery, adults are too often like Dickens's Mr. Gradgrind, who exclaims "Facts alone are wanted in life. Plant nothing else, and root out every thing else. You can only form the minds of reasoning animals upon facts; nothing else will ever be of any service to them".[12] St-Exupery puts it differently : If you want to speak to adults of a house you find beautiful, then you will first have to tell them how much it costs. Then, and only then, would they be able to estimate its beauty.[13]

The house for the child, on the other hand, is more than its cost. The child's sense of beauty is more primitive, it goes much deeper than the façade of prettiness or material value. Children have an innate capacity to grasp the mystery of the house. They can attribute to the dwelling a life of its own. St-Exupery sums it up well when he writes .

> *I remember the games of my childhood the*
> *dark and golden park we peopled with gods;*

about without the author's indentification with childhood and his instinctive understanding of children as we find in the works of Hans Christian Anderson, Beatrix Potter, C.S. Lewis or Richard Bach for example.

St-Exupery, who presents his fantasy to us as true, confides in us, his readers, by telling us that his story can only be understood by children (a classification that has nothing to do with age) since as we grow older and lose our youth, we also tend to lose our vivid imagination and innocence and consequently we are confused between what truly matters in life and what does not.(9) This idea is particularly emphasized in the dedication that St-Exupery wrote for his friend , and in which he emphasizes that this friend, though an adult, has a child's deep understanding.

> *I ask children who may read this book to forgive me for dedicating it to a grown-up. I have a genuine excuse : this grown-up is the best friend I have in the world. I have another excuse : this grown up understands everything, even books for children... ... If all these excuses are not enough, I will dedicate the book to the child whom this grown-up used to be, once upon a time. All grown-ups started off as children (through few of them remember). So, I hereby correct my dedication:*
>
> *To Leon Wreth*
> *When he was a little boy.* *****

widely read and universally cherished is proof of how the book belongs to the humanist tradition.***

Part of the mystery behind the book's popularity lies in the enduring appeal of the fable, which Lewis describes as "universal tales that underscore human foibles and follies with a dose of morality thrown in".[6] The romanticist in St-Exupery attuned him to the spirit of fantasy, of the romance or quest and this is the framework that he uses to explore the theme of maturity and awareness that the little prince goes through. He does this by making the prince go through real life experiences that we all share, and which the child as well as the adult responds to.

In addition to the philosophical insights of the The Little Prince, St-Exupery's imaginative power was of a high order and his sensitivity to beauty enabled him to draw vivid and simple illustrations which are touching and which contribute to the book's success and wholeness.

Another important factor which operates in creating such a distinct book is as C.S. Lewis says "the consuming urge to write, in authors, who have something to say". Among them he says, "are those who turn from adult to children's literature when what they have to say is best said through children's literature. Then, readers who want to hear what the author wants so say, will read the book at any age."[7] This is what makes a book popular and gives it endurance.

By endurance is meant "books to which we feel future generations may look back to as belonging to a golden age."[8] For any work to be popular at all, it has to be convincing and honest, which cannot come

St-Exupery bears the stamp of the country and time in which he lived. His contemporaries were Jean Paul Sartre and Andre Gide. It was Martin Hiedeggar, writes Lawrence Gagnon, who called The Little Prince one of the great existential books of the time."[3]

Andre Maurois explains this more by pointing out that the little prince in his quest for meaning in a seemingly meaningless world offers children something that falls between the artifice of entertainment and the disappointments of the real world, a tiny foothold on the slippery "shoals of reality".[4] But The Little Prince moves beyond existential philosophy and moves into the mystical.

The Little Prince, a distinct and enduring children's story, is enjoyed by readers all over the world and touches both adults and children because of its exquisite imagery and mystic significance. More than 50 million copies of the book have been sold since its publication in 1943, the year of St-Exupery's disappearance; and every year an additional one million copies are sold. It has been translated into 102 languages and dialects, including Esperanto, Congolese, Sardinian and very recently into Arabic.** Several film versions have been produced and the likeness of the little prince can be found on the new French 50 franc bill. Editor's at Gallimard, France's biggest publishing house are flabbergasted by the book's success over the years. Gagnon quotes Philips Lezaud, one of the editors in Gallimard who says "We really can't explain the phenomenon; it's one of those mysteries. The book has an aura. It is almost inexplicable" [5] This indication of the book's being

His flying career as airmail courrier was jeopardized by his own tendency to crash his planes.. .one time his plane crashed in the Libyan desert, where he spent three days wandering aimlessly and nearly died of thirst before he was rescued. This experience provided him with the idea for The Little Prince. It is well known that a thing is best appreciated in a setting where it is both scarce and essential. When the pilot in The Little Prince crashes in the desert, it is his small supply of water that first gets his attention "It was a matter of life for me I had scarcely enough drinking water to last a week".[2] The symbolic power of water in this fairy-tale arises from the tension between the pilot's realistic understanding of the desert environment and the child / prince's metaphoric connection between the thirst for water and the thirst for friendship which was the main reason behind his leaving his planet.*

When war broke out, he was appointed in a high-level reconnaissance unit based in Marne. After experimenting with the new fast fighting planes with which his unit was equipped, he was sent out on a disastrous mission where two planes escorting him were shot down.

Believing that France could not stand against Germany alone, he did not respond to De Gaulle's call from London, to resist the Germans. He instinctively distrusted De Gaulle's politics which he feared may lead to a civil war in France like the one he had witnessed in Spain as a journalist. By going to America St-Exupery had decided to campaign to stir the United States from its neutral stand in this war

---

Asterix represent notes.
Numbers represent endnotes.

Many readers familiar with St-Exupery's life and death felt that this book is autobiographical. one hypothesis is that it was an attempt to escape into the world of childhood from an unhappy marriage and a politically very tense era which ultimately led to World War II. For this, it is important to mention parts of St-Exupery's life that are relevant to The Little Prince.

Born at the beginning of the twentieth century, St-Exupery spent his childhood in a Europe still ravaged by bitter ethnic hatreds of ancient origin, continuing under the guise of national pride. Each nation had separated itself from its neighbors by setting up frontier barriers and arming for the inevitable conflict, which eventually came. The boy Antoine was a witness to its horrors and realized at that early age, the futility of it all.

After World War I, Antoine fell in love with flying, the profession he followed for the rest of his life. It took him to the Sahara, the Andes of South America and to the West of Africa. In his early writings he focused on the joy he found in flying, and the pleasure of comradeship among pilots. Meanwhile, the so-called civilized nations had again started preparing themselves for another war.

St-Exupery spent much of his life as an aviator. Actually he was obsessed with flying, which according to Cuffe "allowed him to think about everything else-namely the fundamental questions which the heroic age of flight posed anew in such existentially available form".(1)

Antoine de St-Exupery's The Little Prince: A journey of Awareness

Dr. Gehan Al Margousky

"The eyes are blind. One must look with the heart. It is only with the heart that one can see."

The Little Prince (78)

One day two fishermen were hauling nets off the coast of Marseilles when they found a silver chain bracelet tangled in their lines. Amid much controversy, the bracelet was identified as belonging to Antoine De Saint-Exupery (1900 – 1944) the legendary aviator and author of The Little Prince (1943) who flew into the skies off the coast of Bastia in 1944 and never returned. Years of searching for the place where Saint-Exupery's plane had crashed had been in vain, but the bracelet that was found set off many stories in France on the person who remains one of the great writers in the field of children's literature only because of his one and only book for children, The Little Prince, which he wrote during his wartime exile in the United States.

How this book relates to good children's literature which is enjoyed by both children and grown-ups, what it meant to St-Exupery and might mean for us is the subject of this paper. This will be done through tracing the growth and development that occur in both the prince's and the pilot/narrator's character through the perception of the young mind into the adult and the adult into that of the young mind

العلاقة الجدلية بين النظر والأشياء وما يتولد عنها من صور تاريخية فى قصة «لبلكون دى سبتسية «لميشيل ديون»

د. منيرة مصطفى محمد السيد *

لا تعتبر قصة «لبلكون دى سبتسيه» للروائى ميشيل ديون من أدب الرحلات فحسب بل هى في الحقيقة عين تبحث عن حاضر اليونان. وعن ماضيه العريق ففى علاقة جدلية بين اللحظة التى يقع فيها نظر الكاتب على أى شىء يذكره بالماضى يتحول هذا الشىء إلى صورة ناطقة، ومعبرة لهذا الماضى.

فهذه العلاقة الجدلية بين نظرة العين التى تبحث عن الماضى لتعيشه. وتستمتع به فوق أرضه وصور التاريخ التى تتولد عنها من أساطير ومعارك. وأحداث، وأسماء، ومواقف، وأثار هو ما حرصنا على تحديده وإظهاره فى هذا العمل.

وهذا لم يمنع الكاتب من ذكر ما رأته العين من أطلال وأثار وبقايا مهملة من الماضى، وسجلته كما هو بجانب ما أعادت تخيله من صور تاريخية تملؤها الحركة، والحياة إلى إحدى تماثيل الإله اليونانية، ومصاحبتها فى جولة لزيارة اليونان الحديثة.

فنجد في هذا العمل حركة مزدوجة، الحركة التى تخرج من العين إلى الشىء، والأخرى التى يرسلها هذا الشىء إلى العين، والتى يتحد فيها النظر مع الذاكرة، والخيال لتكوين، وخلق الصورة ومضمونها.

ففى هذه الحركة الجدلية. وهى ما أردنا إيضاحه فى هذا العمل يتحول النظر إلى رؤيا لزمن آخر يفرض وجوده أمام عين الكاتب وبين سطور كتابه ليحيى. ويعيش دائماً» كما عاش فى ذاكرة البشر.

---

* أستاذ الأدب الفرنسى المساعد بقسم اللغة الفرنسية ـ كلية البنات ـ جامعة عين شمس

HUART (Françoise),

La vie en Grèce, Editions Solar, 1991, 127 pages.

MINVIELLE (Pierre),

Grèce, Monde et voyages, Librairie Larousse, 1987.

REUTER (Yves),

Introduction à l'analyse du Roman, Bordas, Paris, 1991, 165 pages.

TODOROV (Tzvetan),

Introduction à la littérature fantastique, Editions du Seuil, 1970, 161 pages.

TODOROV (Tzvetan),

Théories du symbole, Editions du Seuil, 1977.

WEIDER (Catherine),

Eléments de Psychanalyse, pour le texte littéraire, Bordas, Paris, 1988.

Revue

Littérature, Revue trimestrielle, N°61, Février 1986, Paysages, Larousse, 127 pages.

Dictionnaires

Dictionnaire des Mythes littéraires sous la direction du Prp. Brunel, Editions du Rocher, 1988.

Dictionnaire des Genres et notions littéraires, Nourissier François, Albin Michel, Paris, 1997

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Michel Déon :

DEON (Michel),

Le Balcon de Spetsai, Editions Gallimard, 1961, 245 pages.

Ouvrages critiques concernant Michel Déon :

VANDROMME (Pol), Michel Déon,

Le Nomade Sédentaire, Editions de La Table Ronde, Paris, 1990, 245 pages.

Ouvrages généraux :

BARTHES (R), KAYSER (W), BOOTH (W), HAMON (Ph),

Poétique du récit, Editions du Seuil.

FOULQUIE (Paul),

La Dialectique, Presses universitaires de France, Paris, 1949, 128 pages.

HAMON Philippe,

Du Descriptif, Editions Hachette, 1993, 247 pages.

HAMON (Philippe),

La Description Littéraire, Editions Macula / Macula, 1991, 277 pages.

le perçu échappe au temps effectif. Ainsi, l'espace éclate et se transforme en temps et le temps en durée. Or, cette durée n'est-elle point une forme de l'éternité, puisque le perçu est inscrit dans la mémoire des hommes et vivra donc dans la mémoire des temps ?

au regard et que nous avons appelé l'axe de la production, celui de la formulation ou de la textualisation de l'image ou des faits historiques ou mythiques renvoyés par le site, images où le regard, en d'autres termes, la vue, la mémoire et les phantasmes du voyeur se combinent et se fusionnent.

Dans ce mouvement réversible ou dans cette dialectique, le vu se subjectivise et se mue en perception. Le perçu ici est sous entendu dans son sens à la fois sensoriel, émotionnel et intellectuel. Et c'est ce rapport vu-perçu qui devient évocateur et déclencheur d'une autre temporalité, celle d'un passé révolu, qui n'existe que dans la conscience du voyeur.

En fait, si dans le mouvement du premier axe, le voyeur écrivain se limite à enregistrer et à reproduire le site sous la forme d'une description plus au moins étendue et où le facteur temps apparaît sous le thème de la dévastation et de la disparition. Par contre, dans le deuxième mouvement le perçu dépasse le vu, celui-ci disparaît, le premier plan, celui du monument ou du site recule pour que seul apparaisse l'arrière plan, celui de la mémorisation, celui où mythe et histoire, rêve et réalité s'imposent à la perception du voyageur, celui donc où

N'est-ce point l'objectif du narrateur qui cherche à retrouver "*l'Histoire vivante au XXe siècle* "[1] ?

Comme on peut le constater, le passé recherché et retrouvé dans sa réalité effective, est le passé cerné et enregistré par le regard et que seuls représentent les vestiges défigurés, déformés par l'effet du temps, de l'oubli et de la négligence de la part du grec moderne :

> "*Qui s'enthousiasme pour le neuf plutôt qu'à sauver ou rafistoler l'ancien..*"[2]

Mais il est un autre passé vivant, éblouissant dans son actualité, qui dépasse le cadre du temps et de l'espace, c'est le passé recrée et renvoyé par le site et qui se dresse dans toute sa vigueur devant le regard du voyeur.

Si le regard n'a presque trouvé dans le site réel que des pierres , du sel des colonnes qui s'effritent sous les doigts, de bois mort, usé, rongé, blanchi par la mer, le monde qui se dresse devant lui, demeurera le monde fabuleux qui jaillit des richesses et des profondeurs invisibles.

En somme, nous assistons dans ce récit de voyage "*Le Balcon de Spetsai*" à un double mouvement, celui qui va du regard au site (axe de reproduction) et celui que renvoie le site

---

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 95.
2- Ibid., p. 202.

> "*La vasque pour les baptêmes, les lampes à huile, un chandelier, une pauvre icône, le petit hôtel caché par un rideau de cretonne.*"[1] .

Ainsi, l'ancienne chapelle hermétiquement close et mise dans l'ombre, autrefois destination et pèlerinage des partisans du prophète Elie, se dévoile par la magie du regard du voyeur voyageur, délivrant ses détails et ses secrets.

Nombreux sont donc les cas où le passé est produit sous l'auspice d'un regard qui dépasse ce qui est réellement vu et se laisse submerger par l'irréel et le virtuel.

Comme on peut le constater, par cette dialectique du regard et de l'objet vu dans ce récit de voyage, le voyeur a pu non seulement retrouver le monde perdu qu'il cherche mais également un autre monde. C'est à la faveur d'une mémoire associative, d'une imagination aiguisée par le site, de l'acuité d'un regard devenant récepteur et rêveur que ce monde se dresse, côtoyant tantôt le monde réel délibérément vu et fixé, tantôt s'y substituant entièrement, pour le laisser dans l'ombre.

Ainsi, l'Histoire avec ses hommes, ses mythes, ses événements est en fait retrouvée et insérée au monde présent.

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 86.

> *"Byron est venu là en 1824 pour offrir sa vie à l'indépendance grecque. La Mort a accepté cette vie."*[1]

Comme précédemment, la dialectique du regard et du site (Mycènes) engendre une nouvelle vision différente du site initial, ce qui s'offre est loin d'être uniquement, un élément, un événement ou une incidence historique, mais ce sont des attitudes précises des détails, des chiffres qui parlent au regard du voyeur de cette force qui, pendant des siècles a repoussé la barbarie :

> *"Mycènes soutenait la cause grecque contre la Perse, elle déléguait à la bataille de Platée une armée de quatre vingt hommes. Aux Thermopyles, Léonidas n'avait que trois cents hommes pour arrêter l'armée de xercès. A Marathon, Miltiade défit à un contre dix les hordes de Darius."*[2]

Dans un autre passage, il a suffi que l'œil glisse sur les vitres de "*la chapelle blanche, du Prophète Elie, à Prophétilias*", vue de l'extérieur, pour que les murs répondent à ce regard. Ils tombent et l'intérieur de la chapelle s'ouvre devant le regard curieux et avide du voyageur.

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 13
2- Ibid., p. 112.

pacifique où il n'y a nulle place pour la violence ou la guerre et où seuls vivent des citoyens paisibles

> "*ce qui laisse rêveur, c'est l'exiguïté des villes antiques qui gravèrent leur nom dans l'histoire du monde. Combien d'hommes contenaient-elles ? Quelques centaines à peine. La polis grecque, la cité état, était une république miniature dont tous les citoyens loin de là, ne furent pas comme à sparte, des soldats.*"[1]

Si l'image produite est informatrice sur la structure de certaines villes antiques, sur leur régime politique, sur leurs habitants, elle demeure une recréation suscitée par un regard qui par ses distorsions et ses méprises, relègue au site son pouvoir créateur.

Ce pouvoir créateur se retrouve dans un autre passage où le site devient un nom. C'est à la vue de "*Missolonghi*" que le nom de Byron surgit. Le monde retrouvé se réduit alors à l'image d'un type de héros qui en offrant sa vie pour défendre la liberté, a marqué l'Histoire de la Grèce :

1- op.cit. Le Balcon de Spetsai, p. 111

> *"La nuit du 29 novembre 1822 où Staikoupoulos, chef des insurgés grecs qui assiégeaient le fort, prit la tête de ses cinquante meilleurs palikares et jura de célébrer la Saint-André par la prise de la forteresse."*[1]

Tout un autre univers se déploie devant le regard, un univers de courage, de force et de violence vient s'imposer, animant le site, lui rendant le mouvement absent, évoquant ainsi un grand événement du passé de la forteresse, ainsi que l'acte et même le discours de ce grand chef militaire.

Une autre vision gagne le même espace (Nauplie) le fait passer du moment actuel à un autre moment révolu, celui où :

> *"La civilisation Crétoise [...] a pénétré le continent trois mille cinq cents ans plutôt"*[2]

Le même site (Nauplie) devient ainsi producteur de plusieurs images informatrices d'un passé révolu, restituant également à la visite de Tirynthe, s'imposant au regard du voyageur qui, abandonnant les détails d'ordre matériel, se laisse prendre à une autre image, une vision qui le laisse "*rêveur*"[3] celle de cette "*cité-état*"[4], cette "*république miniature*"[5]

---

1. op.cit, Le Balcon de Spetsai, p 10
2. Idem
3. op.cit, Le Balcon de Spetsai, p
4. Idem
5. Idem

et l'écrasement des vaisseaux d'Ibrahim."[1] Cette défaite qui sonne l'heure de la liberté de la Grèce.

Dans un autre texte concernant l'île "*Hydra*", une autre vision vient arracher le site rencontré, pour le remplacer par l'image de la période où celle-ci était :

> "*L'île aux dix mille marins, la forteresse grecque dont les Karavis, les trikhantères et les Bricks monopolisèrent le commerce du Moyen Orient.*"[2]

Le paysage découvert et montré, dépasse les dimensions initiales, il devient un lieu animé en pleine force et en pleine prospérité. Il est de surcroît révélateur, évoquant la valeur de l'île dans une période déterminée de son histoire, celle où elle régnait par sa force maritime et commerciale sur le Moyen-Orient.

A un autre moment, le passé resurgit et défile devant le regard interrogateur qui, dominé par ses phantasmes, se laisse emporter par ce passé qui le sollicite. A Nauplie, dès que l'œil se fixe sur le "*Kastro de Palamidi*", le site se dilate et se transforme devant le regard récepteur :

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 191.
2- Ibid., p. 72.

l'écran du cinéma, un autre monde avec son propre décor, sa propre lumière, ses personnages et son propre conflit vient s'imposer au regard du voyeur, pris et envoûté par ce spectacle surgi en dehors du temps et de l'espace : Celui de la bataille navale entre perses et athéniens avec "*ses riches vaisseaux de cuir et d'or, bardés d'acier luisant*"[1] et "*ces milliers de cadavres engloutis par la mer Égée* ."[2]

Si le site réel et décrit représente une sorte de force protectrice plutôt divine, un tombeau à tous les aventuriers qui ont pensé s'approcher de ce monde fabuleux de la Grèce, s'il est porteur d'une valeur symbolique, celle de la force invincible du pays des Hellènes, il n'en reste pas moins que le spectacle évoqué avec ses couleurs précises, et ces détails, demeure une pure production à la fois de la mémoire et de l'imagination.

Cette même valeur symbolique se retrouve dans un autre texte où une vision appartenant à un passé plus récent vient suplanter le site regardé. Ainsi, à Navarin, il suffit que l'œil du voyeur se heurte "*aux dessins du fond rocheux*"[3] pour que devant "*les yeux ouverts*" se dresse "*le sanglant combat de 1827*

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 52.
2- Idem.
3- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 191.

Les méprises du regard se succèdent, donnant naissance à d'autres visions nouvelles différentes du spectacle initialement vu et produisant ainsi l'Histoire tantôt ancienne, tantôt récente qui vient s'imposer au regard.

L'effet de la réciprocité établie entre le regard et le temple de Poséidon et celui d'Athènes dans "*leur nudité acharnée*" est assez particuliers à cet égard. Cette dialectique du regard et de l'objet vu, ressuscite tout un épisode historique

> "*l'image symbolique de l'extrême pointe d'Attique face à la mer immense, face à l'Asie où apparurent un jour les douze cents vaisseaux perses conduits par xercès à l'assaut d'un monde fabuleux. L'Égée a englouti ces milliers des cadavres que les Athéniens de thémistocle achevèrent comme des thons, ces riches vaisseaux de cuir et d'or, bardés d'acier luisant.*"[1]

Le paysage reçu et décrit, se limite à quelques détails d'ordre géographique "*extrême pointe d'Attique*"[2], "*Mer immense*"[3] "*face à l'Asie.*"[4] Mais ce cadre étroit se brise et éclate aussitôt pour dépasser ses dimensions initiales enregistrées par le regard. Le tout s'anime et à l'image de

---

[1]- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 52.
[2]- Idem
[3]- Idem
[4]- Idem

construit et toute une scène tragique du mythe qui s'y déroule dans toute sa vigueur avec le présent de narration utilisé :

> "*C'est là, c'est pourtant là. Des hauteurs de Thèbes on peut suivre la marche hésitante, à travers champs d'Œdipe guidé par la petite Antigone, du héros aux orbites sanglantes, vaincu par son destin. Il avance dans la poussière, trébuche dans les sillons fraîchement creusés, s'accote, haletant, à un Olivier dont l'ombre maigre le protège à peine, boit à une source qui portera son nom et reprend sa marche hagarde et fatale. Derrière lui, commence l'orgie des crimes et des querelles.*"[1]

Par la distorsion optique produite par la vue lointaine, le paysage réel est ainsi transformé en un autre paysage rêvé. A son tour ce paysage sollicité répond à ce regard en récréant à la fois, ses dimensions spatio temporelles, son décor, ses personnages et sa tragédie antique. Le paysage vu se transforme en discours et la description devient récit.

1- op.cit. Le Balcon de Spetsai, pp 113. 114

Ce sont à peu près, ces mêmes personnages et leur histoire tragique qui reviennent dans un autre passage superposer au paysage réel, le reléguant au second plan :

> *"Au fond des tombeaux d'Agamemnon, d'Electre et de la malheureuse Cassandre, Croupissait une eau brune. Pas une âme. C'était la solitude, le désert, la malédiction retrouvée comme si certains crimes, dépassant la mesure humaine, ne relevaient plus que d'éternelle vengeance immanente."*[1]

Seule, subsiste ici l'Histoire qui se dresse, donnant vie au paysage sans âme qui s'étend sous son regard, histoire qui n'existe que par l'écriture du voyeur.

Une autre variation de ce type de paysage reproduit et producteur d'Histoire, est le texte où le personnage historique ou mythologique n'est plus seulement remémoré dans son histoire globale mais il est ressuscité dans son mouvement. Il s'agit d'Œdipe lors de sa fuite dramatique imaginé et vu à Thèbes.

Ainsi, le paysage pétrifié et immobile se transforme en un paysage animé et mouvementé par le regard qui l'aborde à distance et le provoque. C'est alors tout un espace qui est

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 111.

Le monument ou le site vu n'est alors qu'un prétexte pour d'autres images absentes et enfouies dans la mémoire et la rêverie du voyeur et que l'objet vu ressuscite.

Ainsi, visitant Mycènes, c'est toute une autre image qui apparaît, celle d'objets virtuels existant dans un ailleurs différent de celui que le voyeur regarde.

> *"Des fouilles de Schliemann (qui) ont rempli les vitrines du (Musée d'Athènes) de quelques merveilles sauvées sous les décombres d'une ville fabuleuse."*[1]

L'image ressuscitée "*des dessous des décombres*" et imposée au regard revêt une valeur symbolique, celle d'un haut degré de civilisation. Mais il ne s'agira plus uniquement dans ce passage d'une grande ville (Mycènes), mais du lieu et du berceau de toute une histoire avec ses personnages, ses drames aux frontières de la mythologie : "*Les sanglants Atrides, le drame d'Agamemnon, d'Egiste, d'Oreste et d'Electre.*"[2]

La famille des Atrides avec le drame de quelques uns de ses membres sont retrouvés, ressuscités et vus par le désir d'un regard qui cherche à les créer.

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 61.
2- Idem.

> "*Elle a frayé son chemin avec autorité dans l'Athènes moderne à laquelle je la conviais et où les jeunes filles ne sont plus à sa ressemblance. Nous sommes passés devant le stade qu'elle a reconnu d'un imperceptible mouvement de sourcil parce qu'il est neuf.*"[1]

Si le leitmotiv "*elle boude*" est repris cinq fois, c'est qu'il traduit la réaction de l'Histoire face à la vie moderne. Ainsi, il ne s'agit pas dans ce passage d'un regard qui voit et imagine, ni d'une émotion qui est décrite mais également d'une sorte de réaction de l'Histoire face à ce regard.

Dans ce cas que nous venons de voir, ce sont ainsi les fantasmes qui créent à partir de l'objet vu toute une fiction, c'est donc à un processus de production que nous assistons ici. Par contre dans d'autres cas l'imagination est volontairement et délibérément sollicitée par le voyeur.

> "*Une chose par jour, c'est la règle. Une chose dont on garde la vision intacte, qu'on ne mêle à aucune autre, une chose sur laquelle travaille librement l'imagination, l'émerveillement, la stupeur.*"[2]

1.- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 107.
2.- Ibid., p. 61

> *presque lourde, le regard autrefois peint s'est effacé comme celui des aveugles, et l'arc des sourcils est d'une noblesse telle que toute l'expression s'y réfugie, mélange d'étonnement et de dédain.*"[1]

Si, en un premier temps, le regard la décrit de façon plus ou moins objective, le même regard reçoit une autre vision renvoyée par le personnage même qu'il contemple :

> "*Elle boude. Sans conviction - un rien la dériderait; mais elle boude, seule parmi les autres Korés aux sourires obliques.*"[2]

Ainsi, dans un mouvement inverse, l'histoire renvoie au regard une autre histoire celle qui à partir de ce moment sera l'objet de la narration :

> "*Au sortir du musée, j'ai emporté son image avec le sentiment secret que cette Koré avait le droit de revivre dans la foule comme au jour où elle posa.*"[3]

Pendant presque le long d'une page, le personnage historique rompt avec l'histoire et devient un personnage vivant le présent du narrateur, l'accompagnant partout à Athènes, regardant à son tour le réel de la vie moderne :

1- op.cit., Le Balcon de Spetsai, p. 106.
2- Idem.
3- Idem.

Ainsi, renaît Apollon Epikourios avec sa puissance et sa force primitives à la faveur d'une expression figurée. C'est à la fois, le passé, le présent du regard et un passé plus récent (Cathédrale Gothique) qui se superposent.

Parfois, aussi, il arrive que de la réalité de l'histoire décrite par le regard, surgit une autre histoire entièrement créée et imaginée à la faveur d'un des éléments de l'histoire ancienne retrouvée. C'est ainsi que visitant le musée de l'Acropole, le regard se transforme soudain devant un élément de l'Histoire décrite et devient uniquement un regard émotionnel :

> "*Comment ne pas s'asseoir au fond de la salle de gauche sur le banc face au demi-cercle des belles Korés, pour contempler, le cœur battant, les déesses aux lèvres bridées par un sourire ironique ?*"[1]

A partir de là, c'est une autre histoire qui fait son apparition, avec "*les belles Korés* "[2] :

> "*Je cherche la Koré qui me plaira, et je la trouve, détachée à dessein des autres, sans doute moins parfaite, le menton écorché, l'arête du nez rongée par les intempéries, mais sa silhouette a la rondeur enveloppée des adolescentes, l'attache de la tête sur le cou est*

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 106.
2- Idem.

> "*Une ultime fois, il lui était accordé de se montrer à ses voisins, à cette lagune bleue,. aux montagnes qui nous entouraient à ce ciel de Péloponnèse où les nuages évoquent souvent un terrifiant chaos cosmique dont Zeus olympien va émerger, sa poignée d'éclairs à la main, pour foudroyer la terre desséchée et la mer qui heurte ses vagues et se crête d'écume.*"[1]

Ainsi, l'Histoire réapparaît avec tout ce qu'elle évoque et s'impose au présent du regard.

Le même processus se retrouve dans le paysage concernant le temple de Bassae. C'est au centre que le regard se fixe pour cerner le paysage :

> "*De Calcaire gris, sans un arbre, en équilibre sur un éperon rocheux, flanquée de deux précipices, il témoignait d'une ardeur religieuse triomphante.*"[2]

A la suite de "*l'ardeur religieuse* "[3] citée, renaît l'image du dieu de la beauté, de la lumière, des arts et de la divination "*Apollon Epikourios*" avec lequel le temple "*parlait comme une cathédrale Gothique parle à Dieu.*"[4]

1- op.cit., Le Balcon de Spetsai, p. 48.
2- Ibid., p. 202.
3- Idem.
4- Idem.

> *"Tout est léger. Il semble que le moindre vent va mettre à portée d'une aile imaginaire ces purs sommets d'un dessin si hardi. Comment ne pas laisser dériver la pensée vers cette manifestation de l'orgueil grec."*[1]

Rien ne reste du paysage épisodique vu au début de cet itinéraire à la recherche de l'Histoire, qui seule subsiste "*immuable*"[2] et que rien ne semble "*avoir dérapé depuis des siècles* "[3] dans ce décor du "*théâtre d'Epidaure taillé dans un porphyre dont le couchant ravive les roses.*"[4]

Le même cas se produit lors d'une cérémonie funéraire lorsque le regard se heurte à cette vision "*de la lagune bleue*"[5] "*aux montagnes qui nous entouraient*"[6], "*à ce ciel de Péloponnèse.*"[7] Comme précédemment, à ce nom "*Péloponnèse*" rebondit l'image de zeus, dieu du ciel et maître des dieux. La magie du nom suffit alors pour voiler le paysage réel et limité en le transformant en un autre paysage où le réel et l'imaginaire se mêlent et se heurtent :

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 49.
2- Idem.
3- Idem.
4- Idem.
5- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 48.
6- Idem.
7- .Idem.

Un exemple frappant est celui du site d'Epidaure où l'œil devient le pinceau d'un peintre, œuvrant selon son choix et son désir. Le site d'Epidaure ne se découvre qu'au "*centre*"[1] "*où le désordre apparent devient ordre naturel.*"[2] Cette reconstruction du site historique n'est pas toujours fortuite, c'est grâce à l'effort conscient et délibéré du regard que le décor "*prend sa place*"[3], d'abord sur le plan vertical : "*le cirque des montagnes se dresse, le ciel est à la bonne altitude.*"[4] Puis dans le sens horizontal "*le regard n'y bute pas contre les montagnes, il rebondit du crête en crête, doucement, intelligemment.*"[5] Il en surgit une couleur "*vert de gris*"[6] et une forme désignant elle-même le nom d'Héra, la déesse du mariage qui s'impose désormais au regard du voyeur. Ainsi, à partir du moment où le nom d'Héra semble avoir été incidemment cité, tout est transformé. Son nom avec toute l'Histoire que représente cette déesse du mariage, sera le stimulus qui emportera l'imaginaire vers ce passé prestigieux. C'est la pensée qui dérive :

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p 49
2- Idem
3- Idem
4- Idem
5 Idem
6 Idem

Dans les cas précédents, on peut noter comme nous l'avons déjà dit que c'est le regard qui enregistre les détails vus et que l'écrivain se contente le plus souvent de reproduire en y mêlant souvent des éléments subjectifs. Mais ce qui nous semble intéressant, c'est le deuxième axe que nous avons établi, c'est à dire, l'axe que nous avons appelé l'axe de production.

A la texture réaliste d'une description d'un site, s'incorpore parfois tout un monde, un chaos de visions en portée imaginaire, fantasmatique ou historique. C'est là que s'établit ce que nous avons appelé l'axe de production. Devant la réalité qu'il prétend ou cherche consciemment à produire ou montrer, s'établit un écran sur lequel se dessinent des figures, des événements, transformant le paysage vu en un autre monde invisible mais vivant où défilent des personnages appartenant à l'Histoire ou à la mythologie.

Nombreux sont les passages où à la faveur d'un regard curieux qui cherche et scrute la réalité d'un paysage, se dresse alors un autre monde présent dans la seule mémoire ou imagination du voyeur. Ainsi, devant un vestige historique, celui-ci non seulement impose au regard sa présence réelle, mais tout ce qu'il évoque.

A Tirynthe, il se contente d'enregistrer le seul détail qui s'offre à sa vue ne retenant que ses dimensions "*Les murailles épaisses de treize mètres de Tirynthe qui subsistent et que rien ne peut les détrôner.*"[1]

Selon le même processus, il se contente d'enregistrer la présence des ruines d'Epidaure "*qui parlent d'un temple en rotonde* "[2], celle du temple de Poséidon dont "*le marbre s'est transformé en sel qui s'effrite sous le doigt*"[3] et celle du temple d'Ictinos à Bassae avec "*ses blessures apparentes, ses colonnades intactes, son beau dallage vert-de-grisé, ses épaisses colonnes rattachées aux murs par des contreforts.*"[4] Le palais de Phaestos en Crète est aussi décrit avec sa large et immense cour, la salle de bain de la reine peinte des dauphins, des poissons de toutes espèces et des vagues.

Nombreux sont les passages ou au regard descriptif et enregistreur se mêle l'effet produit par l'objet vu, c'est à dire, l'effet renvoyé par le paysage et ressenti par le voyeur. Ainsi l'Acropole "*semble indifférent, épais, massif et immobile.*"[5] Patras est une ville "*écrasée, laide et sale.*"[6]

1- op.cit., Le Balcon de Spetsai, p. 111.
2- Ibid., p. 49.
3- Ibid., p. 51.
4- Ibid., p. 203.
5- Ibid., p. 104.
6- Ibid., p. 183.

> "*La présence du cavalier, du chien et de la gueule de lion attribués à Phidias, les torses tendus ou puissants, une veine qui court sous le ventre d'un cheval, les pieds dont le marbre jauni et poli a la transparence de la chair morte, une main molle qui retient une tunique flottante, le profil d'un jeune homme écoutant un vieillard.*"[1]

A Mistra, nous trouvons le même cas où le regard enregistre certains détails sans ordre précis et qui sont rapidement décrits dans leur globalité :

> "*Murailles couleur de miel où s'épuisent des essaims buvant le suc de touffes de mauves, ruelles se glissant sous des voûtes menacées de mort, portes sévères, palais délabrés, églises byzantines restaurées un peu brutalement et, enfin, le couvent de la Pantanassa.*"[2]

Dans d'autres cas, le regard est attiré par le seul détail qu'il reproduit tel qu'il se présente à sa vue. A Nauplie, il enregistre la présence d'un "*petit palais de pierre qui meurt à l'étroit entre un cinéma et un café éclairé au néon.*"[3]

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, pp. 105, 106.
2- Ibid, p. 197.
3- Ibid., p. 115.

qui s'offrent à son regard. Dans ces passages, il n'y a point de réversibilité ou d'échange, la vision est à un sens unique.

Parfois, le regard suit systématiquement l'objet vu qu'il enregistre et reproduit dans ses détails mais tout en laissant place à la valorisation personnelle du voyeur.

> *"Artémis plus belle qu'Athéna, par la pureté abandonnée de son visage, la simplicité de sa coiffure que dégage la nuque adolescente et le calme hautain de l'expression - Athéna plus puissante qu'Artémis, parée de l'égide en bandoulière, la main grasse et forte, aux doigts effilés, tendue, retenant encore entre les doigts un morceau de plâtre, et divinement casquée. Comme elles sont renversées, apparaît l'ingénieux truquage des pieds dont les orteils dépassent seuls la tunique tombante."*[1]

Dans un autre cas, à suivre l'ordre des perceptions ou des présentations, nous verrons qu'il s'agit d'une vision disloquée. Ainsi, franchi le seuil de l'Acropole, ce sont des détails sans ordre que le regard retiendra tels que :

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, pp. 108, 109

dire, le regard du voyeur qui la reconstruit, la restructure et même parfois l'invente. Cette restructuration se fait grâce à cet échange entre l'élément voyeur et l'élément vu. L'Histoire est parfois reproduite lorsque le paysage est objectivement reproduit. Mais plus souvent c'est l'Histoire de son côté qui s'offre à lui en se racontant et en le sollicitant à travers le vestige du passé.

En fait, entre le moment où l'œil enregistre l'objet vu et celui de sa mise en page. C'est à dire, son écriture, se place le facteur écrivain. Il est évident que l'écriture recrée ce que l'objet vu renvoie mais elle produit également ce que la mémoire ou les phantasmes évoquent à partir de l'objet vu, c'est ce que nous avons appelé dialectique du regard et de l'Histoire.

Deux grands axes constitueront donc l'armature de cette recherche : celui de l'image enregistrée par le regard ou l'image reproduite d'une part et celui de l'image réfractée par le site ou par le monument vu et qui est l'image produite d'autre part. Il s'agira en quelque sorte de l'axe de reproduction et celui de la production. Pour mieux cerner ces deux cas, nous nous fonderons sur le moment de la rencontre du regard et de l'Histoire. Sur le plan de la reproduction, le voyeur se contente de reproduire le paysage, le spectacle, le site ou le monument

Il porte en lui, ces deux univers, sans qu'ils se heurtent, sans que l'un s'empare de l'autre. Il s'enchante de se plonger dans cette atmosphère où l'ancien fait partie du quotidien, s'étonne de voir que le "*sens de l'Histoire*"[1] n'entre pas dans le système logique de la pensée grecque alors que pour lui, ils sont étroitement liés.

L'importance de l'Histoire est telle qu'elle apparaît dans la plupart des titres donnés par Déon aux chapitres du "*Balcon de Spetsai*" : Découverte de Spetsai, voyage vers Athènes, Spetsai au ralenti, Hydra la morte, Spetsai toujours, Athènes de carnaval et Nauplie des mirages, spetsai au ralenti, Chardonne en Grèce, Péloponnèse, les adieux.

Un va et un vient continuel entre Spetsai où il séjourne six mois et les autres villes anciennes à l'histoire envoûtante, ces villes qui :

> "*Parlent à notre sens du fabuleux, le seul par lequel nous traversons les millénaires et gardons chaud le passé.*"[2]

Ce qui nous intéresse, c'est justement cet échange entre un passé irréductiblement fixé, c'est à dire, l'histoire, qu'elle soit moderne, ancienne ou mythologie et un moment présent, c'est à

1- op.cit, Le Balcon de Spetsai, p. 95.
2- Ibid., p. 63.

En effet, parler d'un récit pourrait nous entraîner à le considérer comme : "*Relation orale ou écrite (de faits vrais ou imaginaires)*" selon la définition donnée par les dictionnaires Robert et Larousse. Si, par rapport à l'œuvre en question, c'est à dire, "*Le Balcon de Spetsai*" nous gardons les termes "*faits vrais*", il n'en reste pas moins le facteur "*imaginaire*" qui y trouve sa place, étant donné que dans toute œuvre littéraire, l'écriture, elle même est chargée d'un subjectif plus ou moins implicite qui se fonde très souvent sur des phantasmes.

Un fait qui est à retenir à ce propos, c'est que le voyeur "*Michel Déon*" est avant tout un romancier. C'est pourquoi très souvent l'objet vu se réfracte et devient un paysage historique, un monument de l'Histoire, de la mythologie, l'espace historique se transforme parfois en une valeur esthétique ou l'inverse selon les souvenirs évoqués pour le voyeur. Entre le regard et l'objet vu, s'établit un rapport de réciprocité dans ce récit de voyage, une dialectique.

Pourquoi l'histoire ? Si Déon a consacré son œuvre à la Grèce, c'est pour vivre le présent et revivre le passé comme nous l'avons déjà dit : "*Le passé et le présent sont tout ce qui nous reste* ."[1]

1- Déon (Michel), Le Balcon de Spetsai, Editions Gallimard, 1961, 245 Pages, p. 188.

Récit de la première rencontre avec la Grèce. "*Le Balcon de Spetsai*"[1], n'est pas seulement un récit de voyage où la Grèce quotidienne est décrite dans sa vivacité et ses charmes, mais c'est essentiellement un regard qui fouille, scrute un présent et surtout un passé. Ce passé qui transperce une Colline, une campagne ou même une mer vues à distance. Avec ce passé, c'est toute l'histoire qui surgit devant un regard qui la cherche et la transfigure. Dans l'acte de réversibilité entre le regard, le paysage ou l'objet vu, se place tout un monde oublié mais qui, remémoré, prend vie et transforme le réel en une autre réalité aussi vivante et même plus vivante que la réalité vécue. Entre ce regard qui veut enregistrer un moment ou un vestige d'un passé révolu et l'histoire que représente ce moment même ou ce vestige, s'établit un échange, une dialectique. Et c'est cette dialectique de l'histoire et du regard que vous chercherons dans la mesure du possible, à Cerner et à appréhender.

Récit de voyage, avons-nous dit, mais rappelons tout d'abord qu'il s'agit d'un genre à mi-chemin entre la littérature fictionnelle en tant qu'essentiellement une production imaginaire et le documentaire plus ou moins objectif.

---

[1]- Ile grecque de l'Archipel, sur la côte du Péloponnèse et à l'entrée du golfe de Nauplie.

LA DIALECTIQUE DU REGARD ET DE L'HISTOIRE DANS LE "BALCON DE SPETSAI" DE MICHEL DEON

PRESENTE PAR

MOUNIRA MOUSTAFA

PROFESSEUR ADJOINT

FACULTE DE JEUNES-FILLES

UNIVERSITE AÏN-CHAMS

البحوث والدراسات المنشورة بالعدد (٧) لسنة ٢٠٠٠

الناشر: مركز الحضارة العربية
٤ شارع العلمين - الجيزة تليفاكس ٣٤٤٨٣٦٨
ويطلب من
مكتبة الإنجلو المصرية
١٦٥ ش محمد فريد القاهرة ت: ٣٩١٤٣٣٧
مكتبة زهراء الشرق
١٦ ش محمد فريد - القاهرة ت: ٣٩٢٩١٩٢
مكتبة منشأة المعارف بالإسكندرية
٤٤ ش سعد زغلول تليفاكس: ٤٨٣٣٣٠٢
مكتبة دار البشير
٣٣ ش الجيش عمارة الشرق ت: ٣٣٠٥٥٣٨

البحوث والدراسات المنشورة بالعدد (٦) لسنة ٢٠٠٠

الناشر: مركز الحضارة العربية
٤ شارع العلمين ـ الجيزة تليفاكس ٣٤٤٨٣٦٨
ويطلب من
مكتبة الإنجلو المصرية
١٦٥ ش محمد فريد القاهرة ت: ٣٩١٤٣٣٧
مكتبة منشأة المعارف بالإسكندرية
٤٤ ش سعد زغلول تليفاكس: ٤٨٣٣٣٠٣
مكتبة زهراء الشرق
١٦ ش محمد فريد ـ القاهرة ت: ٣٩٢٩١٩٢
مكتبة دار البشير
٣٢ ش الجيش عمارة الشرق ت: ٣٢٠٥٥٢٨

البحوث والدراسات المنشورة بالعدد (٥) لسنة ٢٠٠٠

الناشر: مركز الحضارة العربية

٤ شارع العلمين ـ الجيزة تليفاكس ٣٤٤٨٣٦٨

ويطلب من

مكتبة الإنجلو المصرية
١٦٥ ش محمد فريد القاهرة ت: ٣٩١٤٣٣٧

مكتبة زهراء الشرق
١٦ ش محمد فريد ـ القاهرة ت: ٣٩٢٩١٩٢

مكتبة منشأة المعارف بالإسكندرية
٤٤ ش سعد زغلول تليفاكس: ٤٨٣٣٣٠٢

مكتبة دار البشير
٢٣ ش الجيش عمارة الشرق ت: ٣٣٠٥٥٢٨

البحوث والدراسات المنشورة بالعدد (٤) لسنة ١٩٩٩
الناشر: مركز الحضارة العربية

٤ شارع العلمين - الجيزة تليفاكس ٣٤٤٨٣٦٨
ويطلب من مكتبة الإنجلو المصرية
١٦٥ ش محمد فريد القاهرة ت: ٣٩١٤٣٣٧

البحوث والدراسات المنشورة بالعدد (٣) لسنة ١٩٩٩
الناشر: مركز الحضارة العربية

٤ شارع العلمين - الجيزة تليفاكس ٣٤٤٨٣٦٨
ويطلب من مكتبة الإنجلو المصرية
١٦٥ ش محمد فريد القاهرة ت: ٣٩١٤٣٣٧

البحوث والدراسات المنشورة بالعدد (٢) لسنة ١٩٩٩

الناشر: مركز الحضارة العربية

٤ شارع العلمين ـ الجيزة تليفاكس ٣٤٤٨٣٦٨

ويطلب من مكتبة الإنجلو المصرية

١٦٥ ش محمد فريد القاهرة ت: ٣٩١٤٣٣٧

فكر وإبداع

البحوث والدراسات والإبداعات المنشورة بالعدد (١) لسنة ١٩٩٩

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد (القاهرة) ت: ٣٩١٤٣٣٧

- محمود تيمور: المسرح والتجديد	د. وفاء إبراهيم
- إشكالية التحديث في الشعر العباسي	د. جودة أمين
- مفهوم الشعر في التراث العربي بين التقليد والتجديد	د. عبد الحكيم حسان
- حاجة العلوم الإسلامية إلى التجديد	د. محمد بلتاجي
- المصطلحات في عصر تقنيات المعلومات	د. محمود فهمي حجازي
- التزام جديد في الفن التشكيلي	د. نعيم عطية
- دور آلة العود في تطور الموسيقا الأوربية.	د. زين نصار
- اللحظات النادرة: (قصيدة)	حامد طاهر
- الحنين إلى النبع (قصيدة)	محمد حماسة
- قصاصات حب (قصيدة)	وفاء وجدي
- إشراقات (قصيدة)	أحمد سويلم
- هاتف (قصة قصيرة)	جمال الغيطاني
- الأفق (قصة قصيرة)	محمد جبريل
- الحقل (قصة قصيرة)	رفعت الفرنواني

آموزش زبان فارسى در دانشگاه هاى مصر

- تعليم الفارسية بمصر — د. محمد السعيد جمال الدين

Problemation de la traduction du discours linguistique

By Dr . Camelia Sobhy

إشكالية ترجمة النص اللغوي — د. كاميليا صبحي

Discours de paix et de violence dans le livre de Marie Cardinal Au pays de mes Racines

_By Dr . N'efissa Eleiche

السلام والعنف عند ماري كاردينال — د. نفيسة عليش

The Novel As Documentary The Descisive Battle in World War II

As Seen by Olivia Manning in The Levant Trilogy

By Dr . Fadila Fattouh

- ثلاثية الشرق لأوليفيا ما ننج — د. فضيلة فتوح

يطلب من :

• مركز الحضارة العربية

٤ ش العلمين ـ عمارات الجيزة تليفاكس : ٣٤٤٨٣٦٨

• مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ ش محمد فريد القاهرة ت : ٣٩١٤٣٣٧

• مكتبة زهراء الشرق

١٦ ش محمد فريد ـ القاهرة ت : ٣٩٢٩١٩٢

• مكتبة منشأة المعارف بالإسكندرية

٤٤ ش سعد زغلول تليفاكس : ٤٨٣٣٣٠٣

• مكتبة دار البشير بطنطا

٣٣ ش الجيش عمارة الشرق ت : ٣٣٠٥٥٣٨

• مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا القاهرة ت:٣٩٠٠٨٦٨ ـ ٣٩١٩٣٧٧

رقم الإيداع :	٣٤٣٤ / ٢٠٠٠
الترقيم الدولى :	I.S.B.N 977 - 291 - 205 - 8

مطبعة العمرانية للأوفست
الجيزة ت : ٥٨١٧٥٥٠

نور
لأعمال الكمبيوتر

حسن عبد الحليم
ت : ٧٤٢٠٤٧٨

FIKR WA IBDA'

- Antoine de st - Exuperv's The little prince: Ajourney of Awareness

- LA DIALECTIQUE DU REGARD ET DE L'HISTOIRE DANS LE "BALCON DE SPETSAI"

No. (8)
Dec 2000



Markaz
AL HADARAH
AL ARABIAH